WHAT REAL PROGRESS HAS METAPHYSICS MADE IN GERMANY SINCE THE TIME OF LEIBNIZ AND WOLFF?





IMMANUEL KANT

إمانويل كانط

تقدم الميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز و ڤولف

ترجمة وتعليق ودراسة: محمد منادي إدريسي

راجعه عن الألماني: عز العرب حكيم بنّاي

تقدم الميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز وفولف

تأليف
إيمانويل كانط

ترجمة وتعليق ودراسة
محمد منادي إدريسي

راجعه على الأصل الألماني
عز لعرب لحكيم بناني

الطبعة الأولى: 2026

ISBN: 978-9922-717-36-4

تصميم الغلاف: إلهام ذبيحي



لدار أبكالو

للنشر والتوزيع /العراق - بغداد

بغداد: 009647811898461

Email: Abkallu91@gmail.com

مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث
نواكشوط - حي الصكوك قرب ملتقى طرق كورونا

نواكشوط: 0022232842325

Email: haimerbrahim@gmail.com

تقدم الميتافيزيقا في ألمانيا

منذ لايبنتز وڤولف

تأليف

إيمانويل كانط

ترجمة وتعليق ودراسة

محمد منادي إدريسي

راجعه على الأصل الألماني

عز لعرب لحكيم بناني

أبكالو 2026

المحتوى

تقديم المترجم
حوافز الترجمة

لدي مع هذا الكتيب لكانط، **تقدم الميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز وڤولف**، تجربة أكاديمية ووجدانية قد تكشف عن الحوافز التي دفعتني إلى ترجمته معتمدا على ترجمتين فرنسيتين[1] ومهتديا بترجمة إنجليزية[2]. عندما كنت أُعِدُّ رسالة دكتوراه حول الحرية في فلسفة كانط النقدية، إذ فرض عليَّ الموضوعُ أن أقرأ المظان الأساسية التي تناول فيها فيلسوف كونيكسبرگ فكرة الحرية: الثلاثية النقدية أساسا، **الدين في حدود العقل وحده**، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ونصوصا أخرى مدارها على التاريخ. لم يصعب علي، أنا الذي خصصت قبل رسالة الدكتوراه بحثين أكاديميين حول الفلسفة العملية لكانط، أن أتبين الخيط المرشد الذي يقود من مبدأ السببية إلى الحرية باعتبارها مثالا ترنسندنتاليا، ومن هذه إلى الحرية العملية بشقيها: حرية

(1) KANT (1804), *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?*
- trad. Jaques Rivelaygue, in, Kant, Œuvres philosophiques, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.
- trad. Antoine Grandjean, Flammarion, Paris, 2013.

(2) Immanuel Kant, "What real progress has metaphysics mad in Germany since the time of Leibniz and Wolff ?", in Immanuel Kant: *Theoretical Philosophy After 1781*, ed. Henry Allison and Peter Heath, trans. Gary Hatfield, Michael Friedman (Cambridge : Cambridge University Press, 2002).

تشريع الإرادة لذاتها بذاتها[1]، وحرية الاختيار[2]، فالتمييز بين النومين والظاهرة كاف لأن نفكر مفهومَ سببيةٍ لامشروطة بدون تناقض، كما أن واقعة العقل المحض، أي وعينا بالقانون الأخلاقي وبطابعه الملزم لنا، تثبت عمليا الحقيقة الموضوعية العملية لمفهوم الحرية، لأن الحرية هي شرط وجود ذلك القانون فينا.

غير أن ما أَشْكَلَ عليَّ أكثر هو وَصْلُ كل هذا بحديث كانط في كتاباته حول التاريخ عن فاعلية الحرية العملية في المكان (العالم الحسي) والزمان (التاريخ)، وقدرتها على إعادة تشكيلهما على نحو يؤدي إلى تحقيق الخير الأسمى السياسي والأخلاقي. وهكذا ظلت الهوة في ذهني واسعة بين عالم الطبيعة المحكوم بقانون الضرورة، وعالم الحرية المحكوم بالقوانين الأخلاقية، إذ كيف يمكن لأرض واحدة، أرض الحوادث الحسية والتاريخية، أن تخضع في الآن نفسه لتشريعين متضاربين تماما؟ كيف للحرية، وهي نومينية وفوق-حسية، أن تُحْدِثَ آثارا في الطبيعة التي هي ظاهراتية وحسية؟

وبعد حيرة طويلة كنت خلالها أبحث عن حل لهذا الإشكال في نصوص كانط الكبرى دون الحصول على جواب مقنع، قادتني إشارات على الطريق إلى الاهتمام بهذا الكتيب. وبمجرد أن طالعته، بدا لي أنه ليس نصا هامشيا كما اعتقدت، وأنه ينطوي بالضبط على جميع العناصر اللازمة للتغلب على المفارقة: قوانين الطبيعة، قانون الحرية، الغائيات الأخلاقية،

(1) autonomy of the will/ autonomie de la volonté
(2) freedom of choice/ liberté de l'arbitre

الغائيات الطبيعية، مثال التقدم... وهكذا صرت مدينا له بالصورة النهائية التي اتخذتها رسالتي.

وفضلا عن هذا، فإن الظرف المخصوص الذي حرر فيه كانط مخطوطات هذا النص، وهو محاولة الجواب عن سؤال وضعته أكاديمية برلين برسم التباري، أتاح لفيلسوفنا أن يقدم أولا رؤية إجمالية للفلسفة النقدية بعد صدور أعمدتها ممثلة بمصنفات النقد الثلاثة، وأن يبرز ما اعتبره منجزا غير مسبوق قدمته هذه الفلسفة للميتافيزيقا بالنظر إلى الغاية النهائية لكل ميتافيزيقا، وهي تحقيق نقلة من الحسي إلى الفوق-حسي. ولا يترتب عن تقويمه هذا أن الميتافيزيقا لم تنجز منذ أرسطو إلى عصره أيَّ خطوة إلى الأمام فقط، بل يلزم عنه أيضا أن "كل شيء" يمكن قوله في هذا المجال قد قالته فلسفته. وهكذا فإن الثورة الكوبيرنيكية التي عرفتها الميتافيزيقا مع فلستفته أفضت إلى إنجابها في حالة الرشد والكمال. لقد حفزني هذا التقويم السلبي للميتافيزيقا الكلاسيكية إلى توجيه البوصلة، منذ أن أنهيت رسالتي، نحو هذا الماضي "اللاتاريخي" بحسبه؛ فصار بذلك تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون وأرسطو إلى كانط جزءا من اهتماماتي البحثية والتدريسية.

ظروف تأليف "تقدم الميتافيزيقا"

وضعت الأكاديمية الملكية للعلوم والآداب الجميلة في برلين بتاريخ 24 يناير 1788 السؤال الآتي أمام المفكرين والباحثين: "ما هي التقدمات التي حققتها الميتافيزيقا في ألمانيا منذ زمن لايبنتز وڤولف؟"، وذلك بغرض التباري على جائزتها لسنة 1791، لكن الإعلان العمومي عن

سؤال المباراة تأخر إلى سنة 1790؛ ولذلك أُرجئ آخر أجل لتلقي المقالات إلى فاتح يناير 1792، وبما أن الأكاديمية لم تستقبل بحلول هذا الموعد إلا مساهمة واحدة قدمها يوهان كريستوف شواب[1]، فقد مددت موعد تقديم المساهمات إلى فاتح يونيو 1795، وضاعفت سعر الجائزة. ومن بين ما يزيد على ثلاثين بحثا تلقتها في هذا التاريخ، منحت الأكاديمية الجائزة الأولى إلى شواب ذي الهوى الڤولفي، والجائزتين المتبقيتين إلى كارل ليونار راينهولد[2] ويوهان هاينريش أبيشت[3] اللذين دافع كل منهما بطريقته عن موقف كانطي، وقامت بنشر المقالات الثلاث في السنة الموالية.

لا تخبرنا رسائل كانط المتبقية بشيء ذي بال عن موقف كانط من سؤال المباراة، غير أن موضوع السؤال قد حظي باهتمامه الشديد، لأن الدلالة التاريخية لفلسفته معنية به من جهة، ولأن السجال الذي خاضه مع المتحلقين حول إبرهارد[4] من الدغمائيين المنافحين عن التفلسف على الطريقة القديمة، طريقة لايبنتز- *ڤولف* ، لم يكن قد مر عليه وقت كثير، إذ

(1) Johann Christof Schwab: (1743-1821)، معاون إبرهارد في الدورية الفلسفية (*Philosophisches Magazin*) التي أنشأها هذا الأخير لإثبات أن نقد كانط لم يأت بجديد مقارنة بلايبنتز وڤولف، وأن كل الدعاوى الواردة في نقد العقل المحض يسهل إعادة صياغتها بمصطلحات وعبارات فلسفتهما.

(2) Karl Leonard Reinhold: (1757-1823)، يعتبر أهم ممثل نمساوي لحركة التنوير.

(3) Johann Heinrich Abicht: (1762-1816).

(4) Johann August Eberhard: (1739-1809)، فيلسوف ولاهوتي بروتستانتي ألماني.

تدل بعض الشواهد على أن كانط قد شرع في تحرير جوابه على سؤال الأكاديمية بعد تجديد الإعلان عن المباراة، ولكنه أحجم عن إتمام محاولته بعد أن حرر ثلاثة مخطوطات غير مكتملة، ولم يتقدم للمباراة.

إن العمل الذي نُقدم اليوم ترجمته تحت هذا العنوان المختصر "تقدم الميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز و *ڤولف*"، هو المساهمة التي كان كانط ربما قد عقد العزم على تقديمها للتباري؛ ولكنه لأسباب نجهلها لم يتممها، وقد ضاع المخطوط الأصلي لهذه المساهمة، والنص المعروف اليوم هو توليفة من ثلاثة مخطوطات نشرها صديق كانط فريديريك ثيودور رينك[1] بعد وفاة مؤلف **نقد العقل المحض** بشهرين، سنة 1804.

يتضمن المخطوط الأول توطئة كانط، والقسم الأول (المعنون بـ"تاريخ الفلسفة الترنسندنتالية بين ظهرانينا في الحقبة الحالية")، وبداية القسم الثاني (المعنون بـ" في ما أُحرز منذ وقت لايبنتز وڤولف فيما يتعلق بموضوع الميتافيزيقا، أي غايتها النهائية" المخصصة "للطور الأول" من أطوار الميتافيزيقا، وتمتد مضامين هذا المخطوط الأول من الصفحة 259 إلى الصفحة 286، من المجلد 20، نشرة أكاديمية برلين لأعمال كانط الكاملة[2].

(1) Friedrich Theodor Rink.(1821–1770) :

(2) اكتفت هذه النشرة بإعادة طبع النصوص التي نشرها رينك، نظرا لفقدان المخطوط الأصلي، وأضافت إليها "تعليقات" مدونة على أوراق منفصلة يُعتقد أن كانط كان ينوي إدراجها في محاولته ولم يقدمها إلى رينك عندما سلمه المخطوطات الثلاثة، ==

ويتضمن المخطوط الثاني ما تبقى من القسم الثاني (الذي يشتمل على "الطور الثاني" و"الطور الثالث" و"حل مشكلة الأكاديمية") و"تذييل من أجل رؤية إجمالية"، وتمتد مضامين هذا المخطوط في النشرة المذكورة من الصفحة 286 إلى الصفحة 311.

أما المخطوط الثالث، فيتضمن ثلاثة ملاحق اعتبر رينك أولها وثانيها أنجح وأوجز صيغة لما عرضه كانط في بداية المخطوط الأول (الملحق الأول: من الصفحة 315 إلى الصفحة 326)، ولما عرضه أيضا في المخطوط نفسه حول "الطور الثاني للميتافيزيقا" (الملحق الثاني: من الصفحة 326 إلى الصفحة 329). والملحق الثالث عبارة عن بعض التعليقات التي وضعها كانط في هوامش المخطوط الثاني (الملحق الثالث: من الصفحة 329 إلى الصفحة 332)، ويمتد هذا المخطوط من الصفحة 315 إلى الصفحة 332 من النشرة نفسها.

لا يستجيب النص الذي نشره رينك لمبادئ النشر العلمي؛ إذ لم يقدم تقريرا مفصلا حول المخطوط الذي تسلمه من كانط؛ كما أنه لم يشر إلى المواضع الأصلية في المخطوط التي كانت توجد فيها التعليقات الهامشية التي أدرجها في المخطوط الثالث، وعلاوة على ذلك أثيرت التساؤلات حول استخدامه للنجيمات (***).للإشارة إلى فجوات في النص في مواضع اعتبر فيها حجة كانط غير مكتملة (الصفحات 276، 277،

وتمتد هذه التعليقات في نشرة الأكاديمية (المجلد 20) من الصفحة 335 إلى الصفحة 351.

280، 290، 299 من المجلد 20 من نشرة الأكاديمية). والواقع أن كفاءة رينك في مجال النشر ومنهجيته تعرضت للنقد الشديد، لا في نشرته لـتقدم الميتافيزيقا فقط، بل طالت نشرته لـمحاضرات في الجغرافيا الطبيعية ومحاضرات في التربية.

إن النص الذي نقدم اليوم ترجمته نص غير مكتمل، ولم ينشر إلا بعد وفاة كانط بطريقة لا تستوفي شرائط النشر العلمي، وقد أعاد لوهمان (Gerhard Lehmann) نشره في المجلد 20 من مجموع كتابات كانط (*Kants gesammelte Schriften*)، عن دار النشر " Walter de Gruyter"، برلين، 1942، من الصفحة 253 إلى الصفحة 351، وبما أن الأمر يتعلق بنشرة مرجعية لأعمال كانط باللغة الأصلية التي كتبت بها (بعضها باللاتينية والباقي بالألمانية)، فقد وضعنا أرقام هذه الصفحات في متن النص المترجم بين معقوفتين[1].

وقد أضاف لوهمان في نشرته إلى النص الذي نشره رينك مجموعة من "التعليقات" التي عُثر عليها بين أوراق كانط، والتي يرجح أنه دونها أثناء تحرير مخطوطاته، وهي تشغل الصفحات من 335 إلى 351 من النشرة المذكورة، وقد قررنا أن لا نترجمها، لأنها، وإن تضمنت تلميحات مفيدة،

---

(1) توجد أرقام هذه الصفحات في الترجمات التي اعتمدنا عليها على هامش النص (يسارا ويمينا)، وبما أنه تعذر علينا تقنيا وضعها في الهامش، فقد وضعناها في النص بين معقوفتين [ ] بناء على تقدير قد يصل فيه هامش الخطأ لأسطر، لذلك نرجو العذر في هذا الباب.

فإن النص الذي نشره رينك يغني عنها، رغم ما فيه من نواقص وخروم.

وتشير النجيمات (* * *) إلى فجوات في المخطوط، لربما كان كانط يود أن يدرج فيها إضافات.

وقد استفدنا استفادة كبيرة في الهوامش الكثيرة التي وضعناها أسفل النص من الهوامش التي وجدناها في الترجمات الثلاث، وكل هامش لم يُنسب إلى كانط فهو من المترجم.

ونشير إلى أن الخروم التي تعتور نص تقدم الميتافيزيقا كما نشره رينك تضع القراء أمام صعوبات كثيرة، ولكن هذه الصعوبات لن تحول دون إدراك أهمية النص من نواح عديدة نذكر منها[1]:

أولا: تقديمه لعرض تاريخي ونسقي لمراحل تقدم الميتافيزيقا على الطريق الذي يفضي إلى تحقيق نقلة من الحسي إلى الفوق-حسي الذي كان دائما، في نظر كانط، هو المحرك الغائي لكل مجهود يبذله الفلاسفة منذ القدم، وقد أفضنا في دراستنا الملحقة بهذه الترجمة في هذا الجانب.

ثانيا: تضمنه الصيغة الأوضح لنقد كانط للمدافعين في عصره عن التفلسف على طريقة لايبنتز وڤولف، إذ كان هو نفسه في وقت ما قبل تبلور فلسفته النقدية ممن يتبعون هذه الطريقة، ولكنه تخلى عن هذه الطريقة بعد قراءته لهيوم وروسو، وازداد بعده عنها منذ **نقد العقل المحض**، إذ نجده يخصص ملحق التحليلات الترنسندنتالية من هذا العمل لنقد الطابع

(1) استفدت في عرض هذه النواحي من مقدمة الترجمة الإنجليزية.

الملتبس لمفاهيم لايبنتز الأساسية، وقد اضطر بعد حوالي عقد من نشره لعمدة ثلاثيته النقدية إلى خوض سجال مع أنصار تلك الطريقة في التفلسف، وعلى رأسهم إبرهارد، الذين سعوا إلى إثبات عدم أصالة فلسفتة النقدية، من خلال البرهنة على أن كل ما تدعيه من أصالة وتجديد يوجد عند لايبنتز وڤولف، أو يمكن التعبير عنه بمصطلحاتها[1]. ليس إذن في تقدم الميتافيزيقا شيء جديد جدة تامة مقارنة بما ورد في هذا الملحق وفي الرد على إبرهارد؛ ولكن النبرة أصبحت أكثر حدة وشدة، وهذا أمر مفهوم إن أخذنا في الحسبان أن كانط يدافع هاهنا عن فلسفته النقدية باعتبارها هي التي وضعت سؤال علمية الميتافيزيقا على المحك بطريقة غير مسبوقة، من جهة أنها ربطته بنقد صارم لقدرات العقل البشري وموارده وحدوده.

ونجد في تقدم الميتافيزيقا تحليلا نسقيا للمبادئ الأربعة لفلسفة لايبنتز: مبدأ هوية اللامتمايزات، ومبدأ العلة الكافية، ومبدأ التناغم المقرر مسبقا، والمونادولوجيا (20: 282-285)، وفضلا عن هذا، نجد أيضا مناقشة نقدية لأطروحات لايبنتز-ڤولف في الثيولوجيا العقلية أو المتعالية (20: 301-304)، والثيولوجيا الأخلاقية (20: 307) والسيكولوجيا العقلية (20: 308-310)، ولهذه المباحث أهمية كبرى من زاوية السؤال الذي وضعته الأكاديمية، لأنها تهم المُثُل الرئيسية للميتافيزيقا كما تصورها

(1) صدر لكانط سنة 1790، كتيب تحت عنوان "حول اكتشافٍ يجعل من أي نقد جديد للعقل المحض نافلا من خلال نقد أقدم"، والذي صار معروفا بعنوان مختصر هو "الرد على إبرهارد".

كانط: الله والحرية والخلود. وهكذا فإنه يكشف، من خلال نقده لهذه المذاهب، الطابع الوهمي للتقدم في الميتافيزيقا الذي ادعى إبرهارد وآخرون أن فلسفة لايبنتز-ڤولف قد حققته.

ثالثا: تشديده على أهمية مفهوم "المركب بما هو كذلك" في إظهار فاعلية قدرة الفهم وتلقائيتها، في مقابل انفعالية الحساسية وقبولها، فمن بين كل التمثلات الضرورية للتجربة، نجد أن "المركب بما هو كذلك" هو التمثل الوحيد الذي لا يمكن أن ينسب إلى الحساسية، بل يجب أن يُعزى إلى تلقائية قدرة الفهم (20: 275-276)؛ ومن ثم فهو له أولوية مفهومية على المقولات الاثنتي عشرة التي ما هي إلا ضروب نوعية يتم بها تفكير هذا التركيب.

رابعا: تمييزه بوضوح بين الحكم التحليلي وحكم المماثلة أو الحكم التحصيلي، ففي صياغته للتمييز بين التحليلي والتركيبي في النقد الأول، نجده يعرف الأحكام التحليلية الموجبة بأنها هي التي فيها "يُفكَّر في ارتباط المحمول بالموضوع من خلال الهوية" (A 7/ B 10)، وهذا ما جعل كثيرين يذهبون إلى أن ما يقصده كانط بالأحكام التحليلية هو أحكام المماثلة، أي التحصيليات، التي صورتها هي: أ = أ، وبما أن معظم معارفنا، بما في ذلك المعارف القبلية في الرياضيات، لا تستجيب لهذه الخطاطة، فقد أمكن لإبرهارد وشركائه أن يستدعوا هذه الصياغة لكي يؤكدوا تهمتهم القائلة بأن تمييز كانط لم يأت بجديد، وبأن التمييز بين نمطين من المعرفة القبلية قد أقره لايبنتز سلفا. وفي رده على هذا النقد، ذهب كانط، في الملحق الأول، إلى التمييز بوضوح بين الأحكام التحليلية وأحكام المماثلة، وأكد أن

الأولى "تستند حقا إلى الهوية، ويمكن أن تُرَدَّ إليها، ولكنها ليست أحكام مماثَلة، لأنها تحتاج إلى تفكيك المفهوم وبذلك تُستخدم لشرحه؛ في حين أنه من خلال أحكام المماثَلة، سيُشرح الشيءُ نفسُه بالشيء نفسه (*idem per idem*)، ومن ثم لا يُشرح شيء بتاتا" (20: 322).

خامسا: تزويد مفهوم الحرية بدلالة جديدة تسمح بتجاوز تضارب حاصل بين تحليلات **نقد العقل العملي** وجدلياته، ففي الأولى نجد جزما بأن الحرية هي علة وجود (*ratio essendi*) القانون الأخلاقي، وحقيقتها مستنبطة من القانون الأخلاقي الذي أقرته "واقعة العقل" (5: 48)، وفي الثانية نجدُ الحرية بين مسلمات العقل العملي (إلى جانب الله وخلود النفس) (5: 132)، فكيف تكون الحرية في آن واحد مبرهنةً ومسلمةً في آن واحد؟

لم يقدم كانط في **نقد العقل العملي** أي تبرير لهذا الاختلاف؛ ولكنه يفعل ذلك في عمله هذا، حينما يبين أن الحرية المسلم بها، باعتبارها شرطا للخير الأسمى، تعني السلطان الذاتي (autocratie) للإرادة على نوازع الحس، وليس تشريع الإرادة الذاتي، وهذا السلطان إنما هو قدرتها على فعل ما نحن مطالبون به من أجل العمل على تحقيق الخير الأسمى، رغم العوائق التي تواجهنا بها طبيعتنا الحسية (20: 295)، وبما أن كفاحنا من أجل الخير الأسمى هو الفضيلة، فهذا يعني أن الحرية، بمعنى السلطان الذاتي، تكافئ الفضيلة، وأن إمكانها، مثلما هو وجود الله والخلود، يتعلق بالإيمان.

حول ترجمة هذا العمل

تقتضي الأمانة العلمية أن أخبر القارئ مرة أخرى بأنني ترجمت تقدم الميتافيزيقا معتمدا على ترجمتين فرنسيتين أشرت إليهما سابقا ومهتديا بترجمة إنجليزية أشرت إليها أيضا، ولا شك أن بين الترجمات الثلاث اختلافات إلا أن النواة الدلالية الصلبة واحدة في معظم الحالات، وهذا ما يجعل الترجمة، وإن كانت من لغة أخرى غير لغة الأصل، مطالبة بأن تؤدي المعنى، وهو موضوعي في نظرنا، أي يمكن نقله من لغة إلى أخرى، غير أن الترجمة، حتى وإن كانت عن اللغة الأصل، لا تستطيع أبدا أن تنقل الدلالات الحافة (connotations) المقترنة بنيويا باللغة المنقول منها، ولو حاول المترجم نقلها إلى اللغة المستقبلة لأَحَلَّ لغةً في لغةٍ مقررة بين أهلها حسب عبارة السيرافي.

وقد استفدنا من هذه الاختلافات، فتخيرنا دائما ما ظننا أنه المبنى الأكثر توافقا مع بنية اللغة العربية وأساليبها في تبليغ المعنى، والواقع أننا وقفنا على مواضع قليلة فيها التباس في المعنى أحيانا، واختلاف في تقدير الضمائر أحيانا، فعرضنا الأمر على أساتذة أعزاء عارفين بالألمانية، فأكدوا لنا أن اللبس عائد إلى النص الألماني.

ونشير إلى أن مترجم كانط يواجه صعوبات كثيرة، لعل أهمها طول بعض الجمل المتضمنة لجمل اعتراضية عديدة، وهو ما من شأنه أن يقطع حبل الاستدلال على القارئ غير المعتاد في العربية على هذا النمط من الكتابة، ولمواجهة هذه الصعوبة لم نتردد في كسر الجملة بنقطة حين بدا لنا أن ذلك لا يُخِلُّ بوحدة المعنى وتماسك الدليل، ولجأنا أحيانا أخرى إلى استخدام العوارض لتجنب كثرة الفواصل.

ثمة أيضا مشكل آخر يتعلق باستعمال كانط ألفاظا لاتينية الأصل وأخرى ألمانية للتعبير عن المفهوم نفسه، وهو ما شكل تربة لتضارب التأويلات على المستوى الفلسفي، واختلاف الاختيارات على مستوى الترجمة، وسنقتصر هنا على الأمثلة الآتية: Objekt \ Gegenstand و Prinzip \ Grundsatz و Moralität \Sittlichkeit و legalität \ Gesetzmässigkeit... فهل يتعلق الأمر بترادف أم بفرق مفهومي دقيق في كل حالة؟ يذهب البعض، دارسين ومترجمين، إلى أن اللغة الفلسفية في عصر كانط لم تكن مستقرة، وأنه إنما وظف المصطلحات اللاتينية لترسيخ الدلالات الفلسفية في اللغة الألمانية التي كانت حديثة العهد بنطق الفلسفة، فمن يقتنع بهذا الخيار يعتمد مقابلا واحدا للفظين عند الترجمة، أما البعض، مثل هايدگر، فيرون أن وراء ذلك فرقا مفهوميا دقيقا، ومن يقتنع بذلك يعمد إلى تخريجات لفظية تشير إلى الاختلاف الدلالي، وقد كان خيارنا في هذا الصدد هو أن العمل على دقائق المعاني يدخل في باب التأويل، والمؤول يرتكز على اللغة الأصل، ولا يعول على الترجمات.

وأرجو من القارئ أن يلقي نظرة على الثبت المفهومي لكي يطلع على المقابلات العربية التي ارتضيناها لمفاهيم كانط الأساسية في هذا العمل، وإن شاء أن يعرف أسباب اختياراتنا، فنرجو منه أن يقرأ المعجم، وسيجد أحيانا في الهوامش السفلية شروحات وإحالات قد تكون مفيدة.

لقد أنهيت المسودة الأولى لهذه الترجمة قبل 2019، ولم تتح لي فرصة تقويمها ومراجعتها إلا بعد أن توفر إمكان مراجعتها على الأصل الألماني من قبل أستاذي الدكتور عز لعرب لحكيم بناني، الذي أُعرب له عن

شكري الجزيل على ملاحظاته واقتراحاته الكثيرة التي استفدت منها في إعادة صوغ بعض الجمل أو تغيير بعض الاختيارات الترجمية.

وأعبر أيضا عن امتناني الكبير لأستاذي الدكتور إسماعيل المصدق الذي تجشم عناء البحث عن كثير من المفاهيم والمصطلحات الألمانية المثبتة في ثبت المفاهيم، وتصحيح ما أمكنني وضعه اعتمادا على الترجمات الإنجليزية والفرنسية لكتابات كانط.

ولا يفوتني أيضا أن أوجه شكري الجزيل للصديقين محمد عبد السلام الأشهب (أستاذ الفلسفة بجامعة ابن زهر، أگادير) والهادي قيوع (أستاذ الفلسفة بجامعة مولاي إسماعيل، مكناس): الأول لمراجعته لجزء من الترجمة وتدقيقه لثبت المفاهيم بالألمانية، والثاني لقراءته نص الترجمة كاملا، واقتراحاته تعديل بعض الجمل والعبارات بما يتناسب وبنية العربية. والشكر أيضا موصول للباحث الشاب محمد المختار أحمد فال الذي قرأ نص الترجمة كاملا، وأبدى ملاحظات حفزتني على إعادة صوغ بعض الجمل.

إنني أشرك هؤلاء جميعا فيما صح في هذه الترجمة، وأتحمل وحدي مسؤولية أي تقصير.

تنبيه

نتبع في توثيقنا لنصوص كانط قاعدة عامة يتبعها الباحثون اليوم، وهي الإحالة أولا على نشرة **أكاديمية برلين** التي يشار إليها اختصارا بالحرفين "AK"، يليهما رقمان يشير أولهما إلى رقم المجلد، وثانيهما إلى الصفحة، ويُستثنى من هذه القاعدة **نقد العقل المحض**، حيث تكون الإحالة على نشرته الأولى (1781) بالحرف "A" متبوعا برقم الصفحة، ونشرته الثانية المعدلة (1787) بالحرف "B" متبوعا برقم الصفحة.

تقدم الميتافيزيقا في ألمانيا
منذ لايبنتز وفولف

تصدير

[20: 259] طلبت الأكاديمية الملكية للعلوم إحصاء ما تحقق من تقدم في قسم من أقسام الفلسفة، في جزء من أوروبا العالِمة، وذلك بالنظر إلى جزء من القرن الحالي.

تبدو هذه مشكلةً حلُّها يسيرٌ؛ لأنها تهم التاريخ فقط. فكما أن التقدم الحاصل في الفلك والكيمياء، من حيث إنهما علمان إمبريقيان، قد وجد من قَبْل مؤرِّخين له، وكذلك الذي تحقق في التحليل الرياضي أو في الميكانيكا المحضة في البلد نفسه وفي الزمن نفسه سيجد أيضا عما قريب من يؤرخ له، فكذلك يبدو أن هذا لا يطرح معضلات ذات شأنٍ بالنسبة إلى العلم الذي هو موضع سؤال هاهنا.

لكن هذا العلم هو الميتافيزيقا، وهذا ما يجعل الأمر مختلفا تماما، فهي بحر لا ساحل له، والتقدم لا يترك عليه أيَّ أثر، وليس في أُفُقِه أيّ هدف مرئي نستطيع بالنظر إليه أن ندرك كم اقتربنا منه. ففيما يخص هذا العلم، الذي لم يكد يوجد، دائما، إلا كفكرة، فإن المشكلة المعروضة بالغة الصعوبة، بحيث إن مجرد تصور إمكان حَلِّها يكاد يكون ميؤوسا منه. وحتى لو نجحنا في حلِّها، فإن الشرط الذي ينصُّ على وجوب عرض التقدم الذي

أنجزته عرضا مختصرا، يفاقم هذه الصعوبة؛ ذلك أن الميتافيزيقا، وفقا لماهيتها ومقصدها الأقصى، إنما هي كلٌّ مكتملٌ: إما كلُّ شيء أو لا شيء[1]، ولذلك لا يمكن معالجة ما هو مطلوب من أجل غايتها النهائية بطريقة مجزأة، كما في الرياضيات أو في علم الطبيعة الإمبريقي، حيث التقدم دائم وبلا نهاية. ومع ذلك سنحاول القيام بهذه المهمة.

إن السؤال الأول والأكثر ضرورة هو: ما الذي ينتظره العقل حقا من الميتافيزيقا؟ وأيُّ غاية نهائية يتوخاها من وراء إنشائها؟ ذلك أنها هي الغاية الكبيرة، ولربما الكبرى، لا بل هي الغاية النهائية الوحيدة التي يمكن أن يرمي إليها العقل من وراء تأمله، ما دام الناس جميعا يشاركون فيها بهذا القسط أو ذاك، وأنه لا يمكننا أن نفهم لماذا - رغم عُقْمِ جهودهم البيِّن دائما في هذا الميدان - من غير المجدي أن نصرخ فيهم بأن عليهم أن يتوقفوا، في نهاية المطاف، عن دحرجة صخرة سيزيف هذه، [260] لولا أن المصلحة التي يجدها العقل فيها هي أنْفَسُ ما يمكن الحصول عليه.

إنه لَمِنَ اليسير اكتشاف هذه الغاية النهائية التي تُوجَّهُ إليها الميتافيزيقا برمتها، ويمكن - لهذا الاعتبار - أن تُشكل أساسا لتعريفها: «بأنها هي العلم الذي يكمن في التقدم من معرفة الحسي إلى معرفة الفوق-حسي بفضل العقل».

(1) في الميتافيزيقا لا يتعين على العقل أن يمسح بصبر مجال التجربة لكي يجمع المعطيات ويكتشف، بل عليه فقط أن ينظر في ذاته، فمن عرف كيف ينظر، ورأى شيئا، فقد رأى كل شيء.

ولكننا لا نُدرج في الحسي ما تَمَثُّلُهُ يُنظَرُ إليه في ارتباطه بالحواس فقط، بل أيضا ما تَمَثُّلُهُ يُنظَرُ إليه في صلته بقدرة الفهم، ما دامت المفاهيم المحضة لهذه القدرة تُفكَّر في انطباقها على موضوعات الحواس، ومن ثم من أجل تجربة ممكنة. وهكذا فإن اللاحسي، كمفهوم السبب مثلا، الذي يوجد مقرُّه وأصلُه في قدرة الفهم، يمكن مع ذلك أن يقال عنه إنه من حيث هو وسيلة لمعرفة موضوع ما ينتمي أيضا إلى حقل الحسي، أي إلى حقل موضوعات الحواس.

إن الأنطولوجيا[1] هي هذا العلم (باعتباره جزءا من الميتافيزيقا) الذي يشكل نسقا [يضمُّ] كل مفاهيم قدرة الفهم ومبادئها، ولكن فقط من حيث إنها تُحيل على موضوعات يمكن أن تُعطى للحواس، ومن ثم يمكن أن تبررها التجربة. إنها لا تلامس الفوق-حسي الذي هو مع ذلك الغاية النهائية للميتافيزيقا، ولا تنتمي من ثم إلى هذه الأخيرة إلا على سبيل التمهيد، أي باعتبارها مدخلَ الميتافيزيقا أو عَتَبَتَهَا بالمعنى الدقيق؛ وهي تسمى فلسفة ترنسندنتالية، لأنها تنطوي على الشروط والعناصر الأولى لمعرفتنا القبلية برمتها.

لم يتحقق في هذا الحقل تقدم كبير منذ زمن أرسطو. فكما أن النحوَ حَلُّ صورةٍ لسانية إلى قواعدها الأولية، والمنطقَ حلُّ صورةِ التفكير على النحو نفسه، فإن الأنطولوجيا حلُّ المعرفة إلى المفاهيم التي تكمن قبليا في قدرة الفهم والتي تُستعمل في التجربة. وهذا نسقٌ يمكن أن نعفي أنفسنا من مشقة إنشائه إن صوَّبنا نظرنا فقط إلى قواعد الاستعمال المشروع لهذه

(1) يستخدم كانط كلمة أنطولوجيا بمعنى نقدي حمَّلها إياه، فصارت تدل على تحليل مفاهيم قدرة الفهم المحض.

المفاهيم والمبادئ من أجل معرفةِ التجربة؛ لأن التجربة تؤكد أو تصحح هذا الاستعمال دائما، وهذا ما لا يحصل عندما نرمي إلى أن نتقدم من الحسي إلى الفوق-حسي، فهذا المرمى يقتضي منا لزوما أن نقيس قدرة الفهم ومبادئها بطريقة مفصَّلة ودقيقة، من أجل أن نعرف من أين، وعلى أيِّ سند وبأيِّ عُكَّاز يستطيع العقل أن يغامر بقطع المسافة التي تفصل موضوعات التجربة عن تلك التي ليست كذلك.

[261] لقد قدم ڤولف الشهير خدمة لا مُماراة فيها للأنطولوجيا بفضل الوضوح والصرامة في تحليل هذه القدرة، وليس بتوسيع معرفتنا في هذا المجال، لأن المادة كانت قد استُنفِدت.

لكن التعريف المذكور آنفا، والذي لا يشير إلا إلى ما يُطلب من الميتافيزيقا، لا يُبيِّنُ بتاتا ما الذي يجب عمله فيها، فهو إنما يميزها عن غيرها من الصنائع بما هي تعليم ينتمي إلى الفلسفة بمعناها المخصوص، أي مذهب الحكمة، ويفرض مبادئها على الاستعمال العملي الضروري للعقل ضرورة مطلقة، وهو ليس له إلا علاقة غير مباشرة بالميتافيزيقا باعتبارها عِلْماً مدرسيا ونسقا لبعض المعارف النظرية القبلية التي نهتم بها على نحو مباشر. ولهذا فإن تعريف الميتافيزيقا وفق المعنى المدرسي سيكون هو الآتي: إنها نسقُ كل مبادئ المعرفة العقلية النظرية على نحو محض بواسطة مفاهيم، أو هي باختصار: نسق الفلسفة النظرية المحضة[1].

---

(1) تميز كانط بين الفلسفة بوصفها علما وبما هي مذهب حكمة (doctrine de la sagesse) يلتقي مع الفرق بين المفهوم المدرسي للفلسفة ومفهومها العالمي (concept cosmique)، إذ يدل الأول على نسق المعرفة المنزَّه عن المنفعة والذي ==

إنها إذن لا تنطوي على أيّ مذهب عملي للعقل المحض، وإنما على المذاهب النظرية التي تشكل أساسا لإمكان هذا المذهب العملي، ولا تنطوي على قضايا رياضية، أي تلك التي تنتج معرفة عقلية عن طريق بناء المفاهيم[1]، وإنما على مبادئ إمكان الرياضيات بوجه عام، ولكن المقصود بالعقل في هذا التعريف هو فقط قدرةُ المعرفة قبليا، أي المعرفة التي ليست إمبريقية.

ولكن، للحصول على معيارٍ لتقييم ما حدث مؤخرا في الميتافيزيقا، يجب أن نقارنه بما أُنجز فيها دائما من جهة، وأن نقارن الأمرين بما كان ينبغي أن يُنْجَزَ فيها. غير أنه يجدر بنا أن ندرج في باب التقدم، باعتباره سيرا سالبا إلى الأمام، العودة المقصودة والمتبصرة إلى المبادئ الذاتية لطريقة التفكير[2]، لأن الأمر وإن اقتصر على استبعاد غلطٍ متجذر تزداد العواقب المترتبة عنه اتساعا، فإنه يمكن أن يعود بالنفع على الميتافيزيقا، تماما مثلما أن من زاغ عن

ليس له من مبتغى آخر غير الكمال المنطقي، بينما يهتم الثاني بصلة أيّ معرفة بغايات العقل ومصالحه، فالفلسفة بهذا المعنى مثلٌ أعلى للفيلسوف من حيث هو مُشرِّع العقل البشري وليس مجرد فنان؛ بينما الفلسفة باعتبارها علما ليست مجرد مثل أعلى يمكننا الاقتراب منه إلى ما لا نهاية، بل معرفة يمكننا أن ندعي أننا نمتلكها في كليتها.

(1) بناء مفهوم يعني عرضه قبليا في حدس مقابل له.

(2) maximes de la manière de penser: الـ"maxime" قاعدة ذاتية لتوجيه فعل معين، وهو هنا فعل التفكير. تحدث كانط في الفقرة 40 من نقد قدرة الحكم (5: 294) عن ثلاث قواعد ذاتية للحس المشترك، وهي: قاعدة التفكير المستقل ذاتيا (= فكّر بنفسك)، وقاعدة التفكير المتسع (= فكّر واضعا نفسك في مكان غيرك)، وقاعدة التفكير المنسجم مع نفسه (= فكر دائما بانسجام مع نفسك).

الطريق الصحيح وعاد إلى الموضع الذي انطلق منه كي يراجع بوصلته، يُمْدَح على الأقل بأنه لم يواصل التيه على الطريق الخاطئة، وأنه لم يبق بلا حراك، وأنه عاد إلى نقطة انطلاقه لكي يحدد وجهته من جديد.

لم تكن أولى الخطوات التي قامت بها الميتافيزيقا وأقدمها مجرد مجازفات غير مأمونة العواقب، [262] بل قامت بها بثقة تامة، دون إجراء بحوث دقيقة حول إمكان المعارف قبليا. فماذا كان سبب هذه الثقة للعقل في ذاته؟ [إنه ليس شيئا آخر غير] النجاح المتوقع. لقد نجح العقل في الرياضيات نجاحا باهرا في أن يَعْرِفَ قبليا قِوَامَ الأشياء، بعيدا عن كل توقعات الفلاسفة؛ فلِمَ لا يمكن أن نرى نفس القَدْر من النجاح في الفلسفة؟

لم يَخْطر ببال الميتافيزيقيين فيما يتعلق بإمكان المعرفة قبليا أن هناك فرقا شاسعا، جديرا بأن يُعتبر مشكلة هامة، يكمن في أن الرياضيات تسير على أرض الحسي، حيث يستطيع العقل نفسه بناء مفاهيمه، أي عَرْضَها قبليا في حدسٍ، فيعرف بذلك الموضوعات قبليا، بينما الفلسفة تباشر توسيع معرفة العقل بتوسل مفاهيم لا غير، حيث لا يمكن أن نجعل الموضوع ماثلا أمامنا، كما في المجال السابق، بل حيث ترفرف هذه المفاهيم أمامنا في الهواء إن صح القول. إن توسع المعرفة القبلية، حتى خارج الرياضيات، بتوسل المفاهيم فقط، واحتواء هذا التوسع على الصدق، أمران تمت البرهنة عليهما بما فيه الكفاية عن طريق اتفاق مثل هذه الأحكام والمبادئ مع التجربة.

ورغم أن الفوق-حسي، الذي تتعلق به الغاية النهائية للعقل في الميتافيزيقا، لا يُتيح في الواقع أيَّ مرتكزٍ للمعرفة النظرية، فقد ظل الميتافيزيقيون مع ذلك يواصلون السير قُدُماً باطمئنان مُتَّبعين الخيط المرشد

لمبادئهم الأنطولوجية التي لها بالتأكيد أصل قبلي، لكنها لا تصلح إلا لموضوعات التجربة. ومع أن التحصيل المزعوم لأنظار تتجاوز الحدود[1] على هذا الطريق لا يمكن تأييده بأي تجربة، فإنه لا يمكن كذلك إبطاله بأي تجربة، لأنه يتعلق بالفوق-حسي؛ إذ لم يكن الأمر يتطلب أكثر من أن يسهر المرء على أن لا يتسلل أيٌّ تناقض داخلي إلى أحكامه، وهذا ما يمكن فعله على نحو جيد، مع أنَّ هذه الأحكام، والمفاهيم التي تُسندها، قد تظل مع ذلك فارغة تماما[2].

إن هذا السبيل الذي سلكه الدغمائيون، والذي يعود إلى عصر أقدم من عصر أفلاطون وأرسطو، ويمتد حتى إلى حقبة لايبنتز وفولف، وإن لم يكن الطريق الصحيح، فإنه على الأقل هو النهج الطبيعي الأكثر ملاءمة لغاية العقل، وللقناعة الوهمية بأن كل ما يباشره العقل باتِّباع طريقة مماثِلَةٍ لتلك التي نجح فيها، لا بد أن ينجح بالقدر نفسه.

والخطوة الثانية للميتافيزيقا، التي تكاد تكون قديمة أيضا، [263] كانت بخلاف ذلك تقهقرا، وكانت ستكون حكيمة ومفيدة للميتافيزيقا لو أنها عادت بها إلى النقطة التي انطلقت منها، لا لكي تمكث فيها عاقدةً العزم على أن لا تقوم بأي محاولة للتقدم فيها بعد، بل بالأحرى لكي تباشره في اتجاه جديد.

(1) أي تتجاوز حدود ما يستطيع عقلنا البشري معرفته، وقد استعملنا هذه العبارة مقابلا لـ "*überschwenglich*" الألمانية التي يستخدمها كانط مرادفا لكلمة *transzendent*، ولكن بمعنى قدحي.

(2) مبدأ التناقض معيار صوري فقط للحقيقة، صحيح أنه كلي، لكنه معيار سالب فقط.

لقد استند هذا التقهقر، الذي يُدمّر أيَّ مبادرة لاحقة، إلى الإخفاق التام لكل المساعي المبذولة في الميتافيزيقا. ولكن بِمَ يمكننا التعرف على هذا الإخفاق، وعلى خيبة الرؤى الكبرى لهذه الأخيرة؟ هل أبطلتها التجربة بمصادفة؟ قطعا لا! لأن ما يؤكد العقل أنه توسُّعٌ قبلي لمعرفته بموضوعات التجربة الممكنة، في الرياضيات كما في الأنطولوجيا، هو خطوات فعلية إلى الأمام؛ وبذلك يكون متيقنا من أنه يُحرز أرضا. كلا، إنما يعود ذلك إلى فتوحات مقصودة ومزعومة في حقل الفوق-حسي، حيث يتعلق الأمر بالجملة المطلقة للطبيعة، التي لا تدركها أية حاسة، وبالله والحرية والخلود كذلك؛ ذلك أن كل مساعي التوسع تفشل هاهنا، ولا سيما في هذه الموضوعات الثلاثة الأخيرة التي يجد العقل فيها مصلحة عملية. غير أن هذا الفشل لا يظهر لأن معرفة أعمق بما هو فوق الحسي، أو ميتافيزيقا أرقى، تعلّمنا عكس الآراء السابقة؛ فنحن لا نستطيع أن نقارن بين الأمرين، لأن هذه الموضوعات المتعالية تبقى مجهولة لنا غير أن هذا الإخفاق لا يظهر لنا لأن معرفة أكثر عمقا بالفوق-حسي، بوصفها ميتافيزيقا أرقى، قد تخبرنا بما يناقض هذه الآراء؛ إذ لا يمكننا عقد مقارنة بين الأمرين، ما دام أن هذه الموضوعات غير قابلة للمعرفة، نظرا لأنها متعالية؛ بل يتبين لنا ذلك، لأنه توجد في عقلنا مبادئ تقابل كل قضية قد توسع معرفتنا بموضوعات كهذه بقضية مضادة تبدو بدورها مُعَلَّلة، وبذلك يُبطل العقل نفسه مساعيه الخاصة[1].

---

(1) النموذج الأبرز لهذا النقض الذاتي هو النقيضة (antinomie) في الكسمولوجيا العقلية التي تدفع الشكاك إلى القول بعجز العقل؛ ولكن هناك تجليات أخرى له نجدها في النزاعات اللامتناهية التي تنخر الميتافيزيقا الخاصة عموما.

إنه لأمرٌ طبيعي أن تتأخر كثيرا نشأة هذا النهج الذي سلكه الشُّكَّاك، رغم أنه عريق بما فيه الكفاية، وهو ما يزال مُتَّبَعاً في كل مكان تقريبا من قِبَل ذوي الألباب، مع أن مصلحةً أخرى غير مصلحة العقل المحض تُرغِم كثيرين على إخفاء عجز العقل فيما يخص هذه الأمور. لا يمكننا على نحوٍ معقول أن نعُدَّ توسيع مذهب الشك بحيث يطول مبادئ معرفة المحسوس والتجربة نفسها رأيا جِدِّيا من شأنه أن يجد له موقعا في حقبة ما من حقب الفلسفة، ولكنه لربما كان بمثابة إِخْطارٍ لحَمْلِ الدغمائيين على البرهنة على هذه المبادئ القبلية التي يستند إليها إمكان التجربة ذاته؛ وبما أنهم عجزوا عن ذلك، فتلك كانت وسيلة لعرض هذه الأخيرة نفسها عليهم باعتبارها عرضة للشك.

والخطوة الثالثة والأحدثُ التي قامت بها الميتافيزيقا، والحاسمة بالنسبة إلى مصيرها، هي نقد العقل المحض ذاته [264] فيما يخص قدرته على أن يوسع قبليا المعرفة البشرية بوجه عام، سواء تعلقت بالحسي أو بالفوق-حسي. فإذا كان هذا النقد قد أنجز ما وَعَد به، أي حدَّد امتداد هذه المعرفة ومحتواها وحدودها – وكان قد أنجز ذلك في ألمانيا وبالضبط منذ وقت لايبنتز وڤولف – فإن مشكلة الأكاديمية الملكية للعلوم ستكون عندئذ قد حُلَّت.

ثمة إذن أطوارٌ ثلاثةٌ كان على الفلسفة أن تجتازها في توجهها نحو الميتافيزيقا. الأول كان طور المذهب الدغمائي، والثاني طور المذهب الشكي، والثالث طور مذهب نقد العقل المحض.

يستند هذا الترتيب الزمني إلى طبيعة قدرة المعرفة البشرية، فعندما يُجتاز الطوران الأولان يظل وضع الميتافيزيقا متأرجحا لقرون، إذ تقفز من ثقة لا محدودة للعقل في ذاته إلى انعدامِ ثقةٍ لا حدود له، ثم من هذا إلى تلك. ولكنَّ نقد قدرة العقل ذاتها من شأنه أن يضع الميتافيزيقا في حالة استقرار في الداخل كما في الخارج، إما لأنها لم تعد تحتاج لا إلى زيادة ولا إلى نقصان، وإما لأنه ليس لها حتى استعداد لذلك.

دراسة

[265] يمكن تقسيم حلِّ المشكلة المقترحة إلى قسمين يعالج أحدهما الجانب الصوري للطريقة التي يستعملها العقل لكي يجعل من الميتافيزيقا علما نظريا، ويشتق الآخر من هذه الطريقة الجانب المادي، أي الغاية النهائية التي يتوخّاها العقل من الميتافيزيقا، سواء بُلِغَتْ أم لا.

سيعرض الجزء الأول فقط الخطوات المنجزة حديثا في اتجاه الميتافيزيقا، وسيعرض الثاني تقدم الميتافيزيقا نفسها في حقل العقل المحض. يتضمن الأول الوضع الراهن للفلسفة الترنسندنتالية، ويتضمن الثاني الوضع الراهن للميتافيزيقا بالمعنى الخاص.

القسم الأول

تاريخ الفلسفة الترنسندنتالية
بين ظهرانينا في الحقبة الحالية

القسم الأول
تاريخ الفلسفة الترنسندنتالية
بين ظهرانينا في الحقبة الحالية

إن أول خطوة أُنجزت في هذا البحث العقلي هي التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية بوجه عام[1]. فلَوْ عُرِف هذا الفرق بوضوح في أيام لايبنتز وڤولف، لوجدناه ليس فقط مذكورا في منطقٍ أو ميتافيزيقا ظهرت منذ ذاك الحين، بل لرأينا أيضا تشديدا قويا على أهميته[2]. ذلك أن الضرب الأول من الحكم قبليٌّ دائما، ومُقترنٌ بالوعي بضرورته. أما الضرب الثاني، فقد يكون إمبريقيا، والمنطق لا يستطيع تقديم الشرط الذي بمقتضاه يمكن إنتاج حكم تركيبي قبليا.

[266] والخطوة الثانية تكمن في مجرد وضع السؤال: «كيف تكون الأحكامُ التركيبيةُ قبليا ممكنةً؟». ذلك أن وجود أحكامٍ كهذه أمرٌ تشهد به

(1) يهم هذا التمييز محتوى المفاهيم التي يتألف منها الحكم، ولذلك يعود إلى المنطق الترنسندنتالي لا إلى المنطق الصوري الذي يهتم بصورة التفكير فقط.

(2) إشارة ضمنية إلى النزاع مع إبرهارد (Eberhard) الذي زعم أن التمييز موجود سلفا عند لايبنتز. والتمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية يهم محتوى مفاهيم الحكم، ولا يتعلق بالمنطق الصوري، بل بالمنطق الترنسندنتالي. فمن الطبيعي إذن أن لا تتعرف عليه الفلسفات الدغمائية، لأنها لا تأخذ في الاعتبار إلا المنطق الصوري.

أمثلة كثيرة من علم الطبيعة العام، ومن الرياضيات المحضة تخصيصا. وقد كان لهيوم[1] الفضل في ذكر حالة واحدة، وهي حالة قانون السببية، التي بها تمكّن من إرباك الميتافيزيقيين جميعا. فماذا كان سيحدث لو أنه هو أو غيره وضع هذه المسألة في عموميتها! كان من اللازم عندئذ أن تُتْرك الميتافيزيقا بكاملها جانبا إلى أن يُقدَّم لها حلٌّ.

ثالثة الخطوات هي المشكلة الآتية: «كيفَ لمعرفةٍ قبليةٍ أن تكون ممكنةً بأحكام تركيبية؟» إن المعرفة عبارة عن حكمٍ ينبع منه مفهوم له حقيقة[2]

---

(1) David Hume. (1776-1711)

(2) نستعمل بحذر كلمة "حقيقة" مقابلا لمفهوم "réalité"، داعين القراء إلى أن يأخذوا في الحسبان أن كانط ظل يستعمل كلمة "Realität" بمعنى قريب من التعريف السكولائي الذي يقول بأن الـ"realitas" هو التحديد الموجَب لشيء ما أو محموله الموجَب. الـ"realis" عند السكولائيين هو ما نأتي به للجواب عن سؤالنا عن الشيء (res) كيف هو؟ أو أي شيء هو؟ ومعلوم لقراء الفلسفة الوسيطية أن هذا السؤال مختلف عن السؤال هل هو؟ الذي نطرحه بصدد وجود الشي. ولذلك جعل كانط من "الحقيقة" (réalité) أولى مقولات الكيف، تليها مقولتا النفي (négation) والتحديد (limitation)؛ ويقابلها في جدول الأحكام على الترتيب نفسه الحكم الموجب فالسالب فاللامحدود (أو المعدول). ولولا مخافة سوء الفهم لاستعملنا مقابلا له كلمة "ثبوت" التي تدل على هذا الطابع الموجب في مقابل السالب. وهكذا ترى أيها القارئ أن هذا المفهوم لا صلة له بالمعاني التي تستعمل بها اليوم كلمات "واقع" و"واقعي" و"نزعة واقعية"، ولا بالتحقق الفعلي (effectivité, actuality, Wirklichkeit) ولا بالوجود سواء قصدنا به أن يكون مقابلا لـ " être, being" أو "existence"؛ ذلك أن كانط قد ابتعد عن السكولائيين والمحدثين ممن ظلوا يعتبرون الوجود تحديدا موجبا يشكل تكملة للماهية، عندما (1) فرّق بين
==

موضوعية، أي يمكن أن يُعطى في التجربة موضوعٌ موافقٌ له. غير أن كل تجربة تتكون من حدسٍ موضوعٍ، أيْ تمثُّلٍ مباشر وفردي بواسطته يعطى الموضوع باعتباره متاحا للمعرفة، ومن مفهومٍ، أي تمثلٍ غير مباشر بواسطة سمةٍ مشتركة بين موضوعات كثيرة، والذي يُتيح بذلك تفكير الموضوع. لا يشكل أيٌّ من هذين الضربين من التمثُّل معرفةً إنْ أُخِذ بمعزل عن الآخر، وإذا وجب أن توجد معارف تركيبية قبليا، فيجب أن توجد حدوس قبلية ومفاهيم قبلية؛ وتبعا لذلك يجب البدء أولا بتفسير إمكانها، ثم إثبات حقيقتها الموضوعية عن طريق استعمالها الضروري لفائدة إمكانِ التجربة[1].

الوجود (l'existence) والحقيقة (la réalité)، فوضع الأول بين مقولات الجهة (la modalité) والثاني بين مقولات الكيف كما قلنا؛ و(2) ذهب إلى أن الوجود ليس محمولا حقيقيا. وقبل أن نختم هذا الهامش، علينا أيضا أن ننبه القارئ إلى أن "الحقيقة الموضوعية" (réalité objective) لمفهوم ما أو حكم ما عند كانط لا تختلف كثيرا عن ما يقصده بالصحة الموضوعية (validité objective)، أي ما يصح بالنسبة إلى الجميع، في مقابل "الحقيقة الذاتية" (la réalité subjective)، أي ما له صلة بتمثلات الذات فقط. والحقيقة الموضوعية قد تكون نظرية (علاقة بموضوع معرفي) أو عملية، وفي هذه الحالة يحيل المفهوم على علاقة بفعل الإرادة وبموضوعها المحدد طبقا للقانون الأخلاقي. لمزيد من التفاصيل حول الصحة الموضوعية للحكم نحيل القارئ على مقالتنا: «عتبات الحجاج في "نقد العقل المحض" لكانط»، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، ع 17، 2023، ص 59-63.

(1) الفرق بين هاتين اللحظتين المتتابعتين يقابله في نقد العقل المحض الفرق بين لحظتي التسويغ أو العرض الميتافيزيقي والترنسندنتالي: أولهما يثبت شروط إمكان الأحكام التركيبية قبليا، أي وجود حدوس محضة ومقولات؛ والآخر يثبت قيمتها الموضوعية للتجربة.

[في الحدسين القبليين]

لا يمكن لحدسٍ ممكنٍ قبليا أن يتعلق إلا بالصورة التي بمقتضاها يُحْدسُ الموضوع، لأن تمثُّل شيءٍ ما قبليا يعني أن نُكوِّن عنه تمثلا قبل الإدراك الحسي، أي قبل الوعي الإمبريقي وبمعزلٍ عنه. لكن ما هو إمبريقيٌ في الإدراك الحسي، أي الإحساس أو الانطباع (*impressio*)، هو مادة الحدس التي لن يكون الحدس فيها إذاً تمثلا قبليا. والحال أن مثل هذا الحدس الذي يخص الصورة فقط، يسمى بالحدس المحض؛ فإذا لزم أن يكون ممكنا، وجب أن يكون مستقلا عن التجربة.

غير أن ما يجعل الحدس القبلي ممكنا ليس هو صورة الموضوع كما هو مُتقَوِّمٌ في ذاته، بل هو صورةُ الذات، أعني صورة الحس، أي نمطُ التمثل الذي لها القدرة عليه. فلو كان من اللازم أن تُؤخَذ هذه الصورة من الموضوعات نفسها، لكان علينا أن ندرك حسيا الموضوع مسبقا، ولن يكون بمكنتنا الوعي بقوامه إلا من خلال هذا الإدراك الحسي. ولكنه سيكون عندئذ حدسا إمبريقيا قبليا[1]. أمّا هل هو حدس قبلي أم لا، [267] فهذا ما نستطيع أن نتيقن منه بمجرد أن ننظر في الحكم الذي ينسب هذه الصورة إلى الموضوع لنرى هل ينطوي على ضرورةٍ أم لا، لأنه إن لم يتضمن ضرورة، فإنه إمبريقي فحسب[2].

---

(1) وهذا تناقض في الألفاظ.

(2) الضرورة (والكلية التي تتأسس عليها) سمةٌ للقبلية، من حيث إنها تشتق منها. فقبلية الصور إذن يمكن أن نعترف بها للضرورة التي يشهد عليها الحكم الذي ينسبها إلى الموضوعات.

إن صورة الموضوع، على نحو ما يمكن تمثُّله في حدس قبلي فقط، لا تستند إلى قوام هذا الموضوع في ذاته، بل إلى القوام الطبيعي للذات القادرة على تمثل الموضوع تمثلا حدسيا؛ وهذا الجانب الذاتي في القوام الصوري للحس، من حيث هو قابليةٌ لحدسِ موضوعٍ، هو وحده ما يجعل الحدس القبلي ممكنا قبليا، أي قبل أيِّ إدراك حسي؛ وهذا ما يتيح لنا أن نتصور على نحو جيد الحدس القبلي وكذا إمكان الأحكام التركيبية قبليا من جهة الحدس.

ذلك أنه يمكننا أن نعْلَم قبليا كيف وبموجب أيّ صورةٍ سيتم حدس موضوعات الحواس، أي طبقا لما تقتضيه الصورة الذاتية للحساسية، أي قابليةُ الذات لحدس هذه الموضوعات؛ وحتى يكون كلامنا دقيقا، لا ينبغي في الواقع أن نقول إننا نتمثل صورة الموضوع في الحدس المحض، بل فقط إنه الشرط الصوري والذاتي للحساسية الذي بموجبه نحدس قبليا الموضوعات المعطاة.

يتعلق الأمر إذن بقوامٍ خاصٍ بحدسنا (البشري)، ما دام أن تمثل الموضوعات ليس ممكنا لنا إلا من حيث إننا كائنات حسية[1]. يمكننا طبعا

---

(1) يعتمد الحدس الحسي عند البشر على صورتي المكان والزمان كما سيتضح بعد قليل. لكن الحدس الحسي عند كائنات متناهية من غير البشر قد يعتمد على غير هاتين الصورتين. كما أن الكائن اللامتناهي، على نحو ما نفكر فيه، لن يكون الحدس الخاص به متأثرا بالحس على نحو حدس الكائن المتناهي؛ وتبعا لذلك لن يكون إلا حدسا عقليا بحتا. هكذا يميز كانط بين ثلاثة أنواع ممكنة من الحدس: حدس ==

أن نتصور ضربا من التمثل المباشر (بدون توسط) الذي لا يحدس موضوعاته وفقا لشروط الحساسية، بل يفعل ذلك عن طريق قدرة الفهم. لكن ليس لدينا أيُّ مفهومٍ صلبٍ عن هذا الإمكان؛ ومع ذلك، من الضروري أن نفكر في مفهوم كهذا حتى لا نُخضع جميع الكائنات التي تتمتع بقدرة المعرفة لصورة الحدس الخاص بنا. فمن غير الممتنع أن تمتلك بعض الكائنات في العالم القدرة على أن تَحْدس الموضوعات نفسها بموجب صورة أخرى؛ ومن غير الممتنع أيضا أن تكون هذه الصورة هي نفسها على جهة الضرورة عند جميع الكائنات في العالم، ولكننا لا نستطيع اكْتِناهَ هذه الضرورة أكثر من استطاعتنا اكتناه إمكان فَهْمٍ أسمى يعرف الموضوعات معرفة كاملة في الحدس (العقلي) فقط، نظرا لأنه مُتَحرر في معرفته من أيّ حساسيةٍ كما من الحاجة إلى المعرفة بواسطة مفاهيم.

لقد برهن **نقد العقل المحض** على أن تَمَثُّلَي المكان والزمان حدسان محضان على نحو ما أوجبنا أن يكونا بالضبط، لكي يُشَكّلا على نحو قبلي سندا لكل معرفتنا بالأشياء، [268] ويمكنني أن أعتمد على هذا البرهان بثقة تامة دون أن أشغل بالي بالاعتراضات.

وإني لأَوَدُّ فقط أن أسجِّل أنه قد بدا لكثيرين، فيما يتعلق بالحس الباطن، أن الأنا المزدوج في وعيي بذاتي، أي ذاك الخاص بالحدس الحسي الجواني وذاك الخاص بالذات المفكرة، يفترض ذاتين في شخص واحد.

تلقائي أو عقلي خاص بالكائن اللامتناهي؛ وحدس حسي يمكن التمييز فيه بين تناهٍ مكاني-زماني، وتناه ليس بمكاني-زماني.

هذه هي النظرية إذن: ليس المكان والزمان شيئا آخر غير صورتين ذاتيتين لحدسنا الحسي، وليسا بتاتا تحديدين ينتميان إلى الموضوعات في ذاتها؛ ولهذا السبب وحده بالضبط يمكننا أن نحدد قبليا هذين الحدسين الخاصين بنا ونحن واعون بضرورة الأحكام التي نحددهما بها، كما في الهندسة مثلا. ولكن، أنْ نُحَدِّد، يعني أن نَحْكُم على نحو تركيبي.

يمكن تسميةُ هذه النظرية بمذهب مثالية المكان والزمان، لأن هذين الأخيرين قد عُرضا فيها باعتبارهما شيئا ما غير مباطنٍ بتاتا للأشياء في ذاتها. لا يتعلق الأمر في هذا المذهب بمجرد فرضية تُتيح تفسير إمكان المعرفة التركيبية قبليا، وإنما بحقيقة مبرهنة، لأنه من المستحيل إطلاقا أن نوسع معرفتنا خارج المفهوم المعطى من دون أن نرتكز على حدس ما؛ وإذا كان من اللازم أن يحدث هذا التوسع قبليا، فلا بد من الاستناد إلى حدس قبلي. ثم إن الحدس القبلي مستحيل كذلك، ما لم نبحث عنه في القِوام الصوري للذات، وليس في القوام الصوري للموضوع؛ ذلك أن جميع موضوعات الحواس في الافتراض الأول تُتمثَّل في الحدس طبقا لهذا القوام الصوري، ومن ثمة يجب أن تُعرف قبليا، وباعتبارها ضرورية بموجب هذا القوام. أما إذا قبلنا بالافتراض الآخر، فستكون الأحكام التركيبية قبليا إمبريقية وعرضية، وفي هذا تناقض.

غير أن مثالية المكان والزمان هذه إنما هي في الوقت نفسه مذهب حقيقتها التامة فيما يخص موضوعات الحواس (الحس الباطن والحواس الخارجية) بما هي ظاهرات، أي بما هي حدوس تعتمد صورتها على القوام الذاتي للحواس؛ وبما أن معرفة هذه الظاهرات تستند إلى المبادئ القبلية

للحدس المحض، فإنها تسمح بعِلْمٍ يقيني وقابل للبرهنة؛ في حين أن الجوانب الذاتية في القوام الحسي للحدس فيما يتعلق بجانبه المادي، أعني الإحساس – كالجسم يبدو ذا لون عندما يُضاء، والصوت الصاخب، والملح الحامض، إلخ. –، [269] تظل ذاتية بحتة، ولا تقدِّم في الحدس الإمبريقي أيَّ معرفة بالموضوع ولا أيَّ تمثل يصح بالنسبة إلى الجميع تبعا لذلك، كما لا يمكن أن تقدم أيّ مثال على ذلك، نظرا لأنها لا تنطوي، مثل المكان والزمان، على معطيات من أجل معارف قبلية، ولا يمكن اعتبارها بتاتا، وبوجه عام، معرفةً بموضوعات[1].

وفضلا عن ذلك، ينبغي أيضا الانتباه إلى أن الظاهرة، إن أُخذت بالمعنى الترنسندنتالي المقصود عندما نقول عن الأشياء إنها ظاهرات، عبارة عن مفهوم له دلالة أخرى مختلفة تماما عن ما أعنيه عندما أقول: هذا الشيء يظهر لي على هذا النحو أو ذاك، الأمر الذي يدل على نمط ظهوره الفيزيائي ويمكن أن يسمى الظاهر أو المظهر.

في لغة التجربة، يُنظر إلى هذه الموضوعات، التي هي موضوعات الحواس، ما دام أنني لا أستطيع مقارنتها إلا بموضوعات حواس أخرى، على أنها أشياء في ذاتها؛ فمثلا السماء بجميع نجومها قد يُنظر إليها على أنها

(1) كل ما في معرفتنا ذاتي من زاوية نظر ترنسندنتالية، لأن هذه المعرفة مقصورة على الظاهرات، أي على تمثلاتنا. ولكن في نطاق هذه التمثلات، يمكننا التمييز بين ما له قيمة موضوعية إمبريقية، أي يتصف بالكلية (= يصح بالنسبة إلى الجميع) والضرورة (التي تضفيها عليه الحدوس والمفاهيم القبلية)، وبين ما هو ذاتي بحت، أي يتصف بأنه جزئي وعارض، ويتمثل في مادة الإحساس.

كذلك، مع أنها ما هي في الواقع إلا ظاهرة؛ وإذا قلنا عنها إن لها مظهر قُبَّة، فإن هذا المظهر يدل هاهنا على ما هو ذاتي في تمثل شيء ما، والذي قد يكون سببا يحملنا على نحو خاطئ على أن نعتبره موضوعيا في حكم[1].

وهكذا فإن القضية التي مفادها أن كل تمثلات الحواس لا تُعطينا الموضوعات التي نطلب معرفتها إلا بوصفها ظاهرات، ليس لها بتاتا أيُّ صلة بالحكم الذي مفاده أنها لا تنطوي إلا على مظهر الموضوعات، كما قد يزعم المثالي[2].

لكن لا شيء في النظرية التي تعتبر كل موضوعات الحواس مجرد ظاهرات أكثر غرابة من الإثبات القائل: إنني، باعتباري موضوعا للحس الباطن، أي باعتباري نفسا، لا أستطيع أن أتعرف على ذاتي نفسها إلا باعتبارها ظاهرة فحسب، وليس وفقا لما أنا عليه باعتباري شيئا في ذاته؛ ومع ذلك، فإن تمثل الزمان، بما هو حدس باطني وصوري قبليا، والذي يوجد في أساس كل معرفة عني أنا نفسي، لا يقدم أي وسيلة أخرى لتفسير إمكان التعرف على هذه الصورة كشرط للوعي بالذات.

---

(1) لمزيد من التفاصيل عن أسباب الوقوع في الخطأ والوهم، يُرجى الرجوع إلى مقالتنا: «عتبات الحجاج في "نقد العقل المحض" لكانط»، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، ع 17، 2023، ص 59-63.

(2) المثالي المعني هنا هو المثالي الإمبريقي الدغمائي. علينا أن نميز بين المثالي الإمبريقي الشكي الذي يؤكد أن حقيقة تمثلاتنا أمر مشكوك فيه، والمثالي الترنسندنتالي الذي يثبت أن هذه التمثلات تقول شيئا ما عن موضوعات التجربة، ولكنها لا تقول أي شيء عن الأشياء في ذاتها.

إن الجانب الذاتي في صورة الحساسية، والذي يقوم قبليا في أساس كل حدس للموضوعات، هو ما يجعل المعرفة القبلية بالموضوعات على نحو ما تظهر لنا أمرا ممكنا بالنسبة إلينا. وسنعمل الآن على أن نحدد هذه العبارة تحديدا أدق، وذلك بتبيين أن هذا العنصر الذاتي هو نمط التمثل الذي بحسبه يتأثر حسنا بالموضوعات، خارجية كانت أو باطنية (أي نحن أنفسنا)، بحيث نستطيع أن نقول إننا لا نعرف هذه الموضوعات إلا بما هي ظاهرات.

[270] فكرة «أنني واع بذاتي» تتضمن سلفا أنا مزدوجة: الأنا بما هي ذات، والأنا بما هي موضوع. كيف يمكن أن أكون، أنا الذي أفكر، موضوعا (لحدس) بالنسبة إلى ذاتي، وأن أستطيع على هذا النحو أن أميز بيني وبين ذاتي، هذا ما لا يمكن تفسيره على الإطلاق، رغم أنه واقعة لا جدال فيها. لكن هذا يشهد على قدرةٍ تسمو على كل حدس حسي، بحيث يترتب عنها، بما هي أساس لإمكانِ قدرة الفهم، انفصالٌ تام عن الحيوان الذي ليس لدينا أي مبرر لأن نعزو إليه قدرة على قول "أنا" لنفسه، ويتولد عنها ما لا نهاية له من التمثلات والمفاهيم التي تشكلها من تلقاء نفسها. لكننا لا نقصد بذلك أن الشخصية مزدوجة، بل أن الأنا الذي يفكر ويحدس هو وحده الشخص، بينما الأنا الموضوع، المحدوس من قِبلي، هو - كسائر الموضوعات الأخرى الخارجية عنّي - الشيء.

إنه لمن غير الممكن لنا بتاتا أن نعرف أيَّ شيء آخر عن الأنا بالمعنى الأول (الذات الحاملة للإدراك الواعي)[1]، أي الأنا المنطقي بما هو تمثل

(1) الإدراك الواعي (L'aperception) مصطلح سكّه لايبنتز للدلالة على الإدراكات الحسية (les perceptions) التي تعيها النفس، مميزا إياها عن تلك التي لا تعيها مع
==

قبلي، فيما يتعلق بنمط وجوده وقوامه الطبيعي. إنه شبيه بما هو جوهري، أي ما يبقى عندما أَسْتبعِدُ جميع الأعراض الملازمة له، لكن لا يمكن إطلاقا أن يُعرف أكثر من ذلك، لأن الأعراض هي بالضبط ما كان يمكنني به أن أعرف طبيعته[1].

أما الأنا بالمعنى الثاني (الذات الحاملة للإدراك الحسي)، أي الأنا النفساني باعتباره وعيا إمبريقيا، فيمكن أن يُعرف بطرق شتى، من بينها الزمان، وهو صورة الحدس الباطني، الصورة التي تشكل أساسا قبليا لجميع الإدراكات الحسية وترابطها، الذي يتوافق الإمساك به (*apprehensio*) مع الكيفية التي تتأثر بها الذات بهذه الإدراكات، أي مع

أنها فيها. إن بعض الإدراكات الحسية فقط يصحبها وعي. يستعمل كانط الكلمة للدلالة على «الوعي بالذات»، ويميز بين إدراك واع إمبريقي (aperception empirique) وإدراك واع ترنسندنتالي (aperception transcendantale): الأول يحصل فيه الوعي الذاتي وفقا لتحديدات حالنا في الإدراك الحسي الجواني؛ وهو دائم التغير، إذ لا يمكن الإمساك بأنا ثابت ودائم في دفق ظاهرات الحس الباطن؛ والوحدة التي يسفر عنها ذاتية وسيكولوجية. أما الثاني، فهو وعي ذاتي صوري محض، وأصلي، ومتماه على الدوام. إنه وعي بـ"الأنا أفكر" الذي يصاحب كل تمثلاتنا ومفاهيمنا ويشرطها، دون أن يمسه أي تغيير؛ والوحدة التي ينتجها موضوعية. إنه شرط أصلي لكل معرفة ولكل علاقة مخصوصة بالموضوعات ولكل تركيب للمعطيات من شأنه أن يفضي إلى معرفة موضوعية، ولنقل باختصار: إنه شرط أصلي لجميع القوانين الكلية التي من دونها لن تكون هناك "طبيعة".

(1) الأعراض المعنية هنا هي التمثلات والمفاهيم والخواطر. الأنا المنطقي يشبه الجوهر من جهة أنه موضوع (بالمعنى المنطقي) كل الأحكام، ولا يمكن أن يكون محمولا لأي موضوع أكثر أصالة منه. ولكن هذا لا يعني أنه جوهر.

شرط الزمان، ما دام أن الأنا العقلي يحتّم على الأنا الحسي قبول هذا الشرط في الوعي[1].

إن أيَّ ملاحظة نفسانية باطنية نقوم بها يمكن أن تقدم لنا الدليل والمثال على أن الأمر يجري على هذا النحو؛ لأن هذه تقتضي أن نؤثر في الحس الباطن من خلال الانتباه (نظرا لأن الأفكار (pensées)، بما هي تحديدات وقائعية لقدرة التمثلات، تنتمي أيضا إلى التمثل الإمبريقي لحالنا)، الأمر الذي يصل جزئيا حتى إلى حد الإرهاق، لكي نمتلك أولا، في حدسنا لأنفسنا، معرفة بما يُظهره لنا الحس الباطن، معرفة لا تجعلنا نتمثل ذواتنا إلا على نحو ما نظهر لأنفسنا؛ [271] بينما الأنا المنطقي يشير حقا إلى الذات على ما هي عليه في نفسها، في الوعي المحض، لا باعتبارها قبولا، بل باعتبارها تلقائية محضة، لكن طبيعتها غير قابلة لأن تُعرف أكثر.

(1) يمكن معرفة محتوى الأنا النفساني، لكن يمكن أيضا معرفة صورته (الحس الباطن)، التي هي أيضا صورة لكل الظاهرات بوجه عام. ونهاية هذه الفقرة تبين أن الوعي الباطني بالزمان لا يمكن أن يكون من فعل الأنا الإمبريقي وحده، وإنما فقط لأن قدرة الفهم (الأنا العقلي)، حينما تقوم بتركيب المتباين، تمارس فاعلية تؤثر في الحس الباطن وتنتج الوعي بالزمان. فالزمان ذاته، أي بما هو محض أو فارغ، لا يُدرك أبدا، بل يدرك حسيا فقط بمناسبة ربط المتباين الذي هو صورة له. وهكذا فإن قدرة الفهم «تمارس، تحت اسم تركيب المخيلة الترنسندنتالي، على الذات المنفعلة التي هي قدرة لها، فعلا يحق لنا أن نقول عنه إن الحس الباطني يتأثر به». (نقد العقل المحض، B 153-154)

في المفاهيم القبلية

عندما تُطبَّق الصورة الذاتية للحساسية على الموضوعات باعتبار أنها صورة لها (كما يجب أن يحدث ذلك وفقا للنظرية التي تعتبر موضوعاتها ظاهرات)، فإنها تنتج في تحديدها لها تمثلا لا يمكن فصله عن هذا التحديد، وهو تمثل المُؤتَلِف. ذلك أننا لا نستطيع أن نتمثل مكانا معينا من غير أن نرسمه، أي أن نضيف مكانا إلى مكان آخر، والأمر نفسه ينطبق على الزمان[1].

لكن تمثل المؤتلِف بما هو كذلك ليس مجرد حدس، بل يتطلب مفهوما للمؤتلف ينطبق على الحدس في المكان والزمان. ومن ثم فإن هذا المفهوم (مثل ضده، وهو البسيط) مفهوم غير مستخلص من حدوسٍ كتمثل جزئي من شأنه أن يكون متضمنا فيها، بل هو مفهوم أساسي وقبلي، لا بل في نهاية المطاف المفهوم الأساسي الوحيد القبلي الذي هو في قدرة الفهم أساس أصلي لكل المفاهيم المتعلقة بموضوعات الحواس[2].

---

(1) لا تعطينا صورتا الحدس، أي المكان والزمان، إلا متباينا (le divers) لا يشكل معرفة بعْدُ، إذ يقتضي لكي يصير كذلك، فعل التركيب والربط الذي تقوم به قدرة أخرى مختلفة عن الحساسية، وهي الفهم.

(2) يقول كانط في رسالة موجهة إلى يوهان هاينريش تيفترانك (J. H. Tieftrunk)، بتاريخ 11 دجنبر 1797: «إن مفهوم المُؤتلِف (le composé) بوجه عام ليس هو نفسه مقولة خاصة؛ إلا أنه متضمن في أي مقولة (باعتبارها وحدة تركيبية للإدراك الواعي). ذلك أن المؤتلف بما هو كذلك لا يمكن أن يُحدس؛ ولكن مفهوم فعل التركيب أو الوعي به (وهو وظيفة تشكل أساسا لكل المقولات من حيث هي وحدة تركيبية للإدراك الواعي) يجب افتراضه مسبقا لكي نفكر في المتباين المعطى في الحدس بوصفه مترابطا في وعي واحد.» (12: 221).

وبناء على ذلك، سيوجد في قدرة الفهم من المفاهيم القبلية، والتي يجب أن تُدرج تحتها الموضوعات المعطاة للحواس، بقدر ما هنالك من أضرب التركيب الواعية، أي من أضرب الوحدة التركيبية للإدراك الواعي للمتباين المعطى في الحدس.

غير أن هذه المفاهيم إنما هي المفاهيم المحضة لقدرة الفهم المتعلقة بكل الموضوعات التي يمكن أن تَمْثُل لحواسنا. لقد قدَّمها أرسطو تحت اسم المقولات، إلا أنه خلطها بمفاهيم غريبة عنها، وعرضها المدرسيون بهذا العيب نفسه تحت اسم *praedicamenta*[1]، وقد كان من الممكن أن توضع في جدول مرتب بطريقة نسقية، لو شُرع في تنظيم ما يعلمنا إياه المنطق فيما يتعلق بتباين صور الأحكام في هيئةٍ نسقٍ.

لا يكشف الفهم قدرته إلا في الأحكام، التي ما هي إلا وحدة الوعي في الربط بين مفاهيم بوجه عام، بغض النظر عما إذا كانت هذه الوحدة تحليلية أم تركيبية. [272] بيد أن مفاهيم الفهم المحضة المتعلقة بالموضوعات عموما المعطاة في الحدس إنما هي بالضبط الوظائف المنطقية نفسها، لكن فقط من حيث إنها تُمثِّل قبليا الوحدة التركيبية للإدراك الواعي للمتباين المعطى في حدس عموما. وهكذا، كان يمكن تصور جدول المقولات بكامله على نحو مواز لجدول الوظائف المنطقية، غير أن ذلك لم يحصل قبل ظهور **نقد العقل المحض**[2].

---

(1) المقولات هي الوظائف العليا للحكم، أي المفاهيم التي تتضمن الصور القبلية الأساسية التي بحسبها يمكن إسناد محمول إلى موضوع.

(2) تطرق كانط في الفقرة 10 من نقد العقل المحض لإنشاء جدول المقولات اعتمادا على جدول الأحكام، وفيها بيَّن الفرق بين الوحدة التحليلية للتمثلات المتباينة تحت

==

لكن من الجدير بالانتباه أن هذه المقولات لا تفترض أيَّ نوع معين من الحدس الحسي (كالحدس الوحيد المتاح لنا نحن البشر)، من قبيل المكان والزمان، بل هي فقط صُوَرٌ للتفكير في مفهومِ موضوعِ الحدس بوجه عام، مهما كان نوعه، حتى لو تعلق الأمر بحدس فوق حسي لا يمكننا أن نشكل عنه أي مفهوم مخصوص[1]. ذلك أنه يتعين علينا دائما أن نشكل بالفهم المحض مفهوما عن الموضوع الذي نود أن نحكم عليه بشيء ما قبليا، حتى لو تبين لنا لاحقا أنه متعالٍ ولا يمكن إضفاء أي حقيقة موضوعية عليه؛ بحيث إن المقولة في ذاتها لا تتوقف على صورتي الحساسية، وهما المكان والزمان، بل يمكن أيضا أن ترتكز على صور أخرى غير متاح لنا بتاتا التفكير فيها، عندما تتعلق هذه الصور فقط بالعنصر الذاتي الذي يتقدم قبليا على كل تجربة ويجعل الأحكام التركيبية قبليا ممكنة.

مفهوم واحد (وهذا موضوع المنطق العام)، والتركيب المحض بين التمثلات تحت مفهوم (موضوع المنطق الترنسندنتالي).

(1) تحتفظ المقولات المتحررة من كل إحالة على الصورة الزمانية بمعنى ما، وبذلك تكون قادرة على أن تمنح محتوى للتفكير، ولكنها تفقد كل دلالة نظرية، أي كل علاقة بموضوع قابل لأن يعرف. هذا الفائض الذي تتمتع به المقولات إزاء المحسوس يسمح باستعمالها تمثيليا عندما يقتضي ذلك التفكير في موضوع عملي. إن معنى المقولة ليس مقصورا على صورتي الحدس عندنا، بل يمكن أن تطبق على موضوعات معطاة تحت صور أخرى للحدس مختلفة عن صورتي حدسنا، بل يمكن كذلك أن تطبق على موضوعات ذهنية بحتة.

تتعلق أيضا بالمقولات، بما هي مفاهيم أصلية لقدرة الفهم، المحمولات (prédicables)[1] التي تنشأ من التركيب بينها؛ فهي من ثم مفاهيم قبلية مشتقة من مفاهيم قدرة الفهم محضة كانت أو مشروطة حسيا. ومثال الضرب الأول الوجود الفعلي (Dasein) مُتمثَّلا كمقدار، أي الديمومة، أو التغير، كوجود فعلي بتحديدات متعارضة؛ ومثال الضرب الثاني، مفهوم الحركة باعتبارها تغيُّرَ الموضع في المكان، ومثل هذه الأمثلة يمكننا على الشاكلة نفسها إحصاؤها إحصاء كاملا وعرضها بطريقة نسقية في جدول.

إن غاية الفلسفة الترنسندنتالية، أي النظرية المتعلقة بإمكان أيٍّ معرفة قبلية بوجه عام، التي هي نقد العقل المحض الذي عُرضت عناصره الآن عرضا تاما، هي تأسيس ميتافيزيقا؛ والغاية التي ترمي إليها هذه بدورها، بما هي غاية نهائية للعقل المحض، هي توسع هذا الأخير من حدود المحسوس وصولا إلى حقل الفوق-حسي؛ [273] وهذا ما يشكل تجاوزا يتطلب لزوما التنبُّهَ الدقيق لحدود الميدانين معا، كي لا يكون قفزة خطيرة تعيق التقدم، ما دام أنه لا يفضي، في نهاية المطاف، إلى تقدم مستمر داخل نظام المبادئ نفسه.

---

(1) يميز كانط بين الـ"prédicaments" والـ"prédicables" على نحو مختلف عن التقليد الأرسطي: فالأوائل هي المفاهيم القبلية الأساسية لقدرة الفهم أو باختصار هي المقولات؛ أما الثواني فهي المفاهيم المشتقة من الأوائل عند تطبيقها على مُتباين التجربة. قدم كانط جدولا وافيا وتاما للمقولات، لأن البحث الترنسندنتالي يقتضي ذلك، ولكنه لم يقدم جدولا مناظرا للمحمولات، لأنه لم يدع تقديم نسق العقل بكامله.

ومن هنا يأتي تقسيم مراحل العقل المحض إلى ثلاث: مذهب العلم باعتباره تقدما مضمونا، ومذهب الشك باعتباره توقفا، ومذهب الحكمة باعتباره نَقْلَةً نحو الغاية النهائية للميتافيزيقا، بحيث سيتضمن الأول مذهبا نظريا-وثوقيا، والثاني صناعةً شكية، والثالث مذهبا عمليا-وثوقيا[1].

في امتداد الاستعمال النظري-الوثوقي للعقل المحض

إن محتوى هذا القسم تعبر عنه القضية الآتية: «نطاق المعرفة النظرية للعقل المحض لا يمتد إلى ما وراء موضوعات الحواس.»

تتضمن هذه القضية، باعتبارها حكما مَطْويا، قضيتين هما:

1. ينطبق العقل، بما هو قدرة لمعرفة الأشياء قبليا، على موضوعات الحواس.
2. فيما يخص ما لا يمكن أن يكون موضوعا للحواس، يستطيع العقل في استعماله النظري أن ينتج مفاهيم، ولكنه لا يستطيع بتاتا أن ينتج معرفة نظرية.

يستلزم الدليل على القضية الأولى أن نفحص كيف تكون المعرفة القبلية بموضوعات الحواس ممكنةً، إذ من دون ذلك لن نتأكد من أن الأحكام المتعلقة بهذه الموضوعات هي بالفعل معارف؛ أما الطابع القبلي لهذه الأحكام، فيكشف عن نفسه في الوعي بضرورتها.

---

(1) يدل مذهب العلم هنا على المنطق الترنسندنتالي. إنه يغطي مجال الأنطولوجيا، وهذه عند كانط ليست مجرد تحليل للمفاهيم، بل هي تأخذ أصلها بعين الاعتبار. وهكذا يقابل مذهب العلم مذهب الحكمة الذي ينظر في علاقة كل المعارف بالغايات النهائية للعقل.

لكي يكون تمثلٌ ما معرفةً (وما أقصده دائما هنا هو المعرفة النظرية)، لا بد أن يرتبط المفهومُ وحدسُ موضوعٍ في هذا التمثل نفسه، على نحو يُتمثَّل معه الأول وفقا للطريقة التي بها ينطوي على الثاني تحته. [274] فإذا كان المفهوم مستخلصا من التمثل الحسي، أي إذا كان إمبريقيا، فإنه عندئذ ينطوي على شيء أُدْرِكَ سلفا في الحدس الحسي، باعتباره سمة تخصه، أي تمثلا جزئيا، فلا يتميز عن حدس الحواس إلا بالصورة المنطقية، أي بعموميته، كمفهوم حيوان رباعي القوائم في تمثل حصان مثلا.

أما إذا كان المفهومُ مقولةً، أي مفهوما محضا لقدرة الفهم، فإنه يقع بكامله خارج أي حدس؛ غير أن استعماله بغرض المعرفة، يوجب أن ندرج تحته حدسا. فإذا أُريد لهذه المعرفة أن تكون قبلية، فعندئذ يجب أن يكون الحدسُ المدرجُ تحته محضا، وذلك بطريقة موافقة للوحدة التركيبية للإدراك الواعي للمتباين في الحدس الذي يُفكَّر فيه بواسطة المقولة، أي يجب أن تضع قدرة التمثل تحت المفهوم المحض لقدرة الفهم تَرْسيمةً[1] قبلية لن يكون له من دونها أي موضوع، ولن يصلح من ثم لأي معرفة.

ولكن، بما أن كل معرفة يستطيع الإنسان تحصيلها معرفةٌ حسيةٌ، وبما أن حدسه القبلي هو المكان والزمان، وأن هذين معا لا يُظهران الموضوعات إلا بوصفها موضوعات للحواس لا باعتبارها أشياء بوجه عام، فإن

(1) الترسيمة الترنسندنتالية (le schème transcendantal) عبارة عن تحديد للزمان بموجب قاعدة قبلية. إنها حدٌّ ثالث تُنْتِجُهُ المخيلة الترنسندنتالية بغرض إقامة تجانس بين المقولة والظاهرة، وبذلك يُتاح تطبيق الأولى على الثانية.

معرفتنا النظرية عموما، حتى لو كانت معرفة قبلية، تظل مقصورة مع ذلك على موضوعات الحواس؛ وداخل هذا النطاق يمكنها بلا ريب أن تسلك مسلكا وثوقيا، عن طريق قوانين تفرضها قبليا على الطبيعة بما هي مجموع موضوعات الحواس، لكنها لا تستطيع أبدا أن تخرج عن هذه الدائرة كي تتمدد على نحو نظري كذلك من خلال مفاهيمها.

إن معرفة موضوعات الحواس بما هي كذلك، أي بواسطة تمثلات إمبريقية لدينا وعي بها (من خلال إدراكات حسية مترابطة)، هي التجربة. وتبعا لذلك، فإن معرفتنا النظرية لا تتجاوز أبدا حقل التجربة. ولكن، بما أن أيّ معرفةٍ نظرية يجب أن تتفق مع التجربة، فإن ذلك لن يكون ممكنا إلا بواحدة من هاتين الطريقتين: إما أن التجربة أساس معرفتنا، وإما أن المعرفة أساس التجربة. وعليه، إن كان ثمة معرفة تركيبية قبليا، فليس ثمة من مخرج آخر غير القول بأنها يجب أن تتضمن الشروط القبلية لإمكان التجربة بوجه عام. ولكنها عندئذ تتضمن أيضا شروط إمكان موضوعات التجربة بوجه عام، إذ لا يمكن أن تكون هذه موضوعات قابلة للمعرفة بالنسبة إلينا إلا بواسطة التجربة. لكن المبادئ القبلية التي بموجبها وحدها تكون التجربة ممكنة هي صور الموضوعات، أي المكان والزمان، والمقولات التي تتضمن وحدةَ الوعيِ التركيبيةَ قبليا [275] من حيث إنه يمكن أن تُدرج تحتها تمثلات إمبريقية.

وإذن، فالمشكلة العليا للفلسفة الترنسندنتالية هي: «كيف تكون التجربة ممكنة؟»

إن المبدأ الذي ينص على أن كل معرفة تبدأ فقط من التجربة يهم قضية واقعية (*quaestio facti*)[1]، ومن ثم ليس موضع نقاش، إذ الواقعة تُقبل بدون تحفظ. أما مسألة هل يجب أيضا أن تُشتق من التجربة وحدها باعتبارها الأساس الأسمى للمعرفة، فهذه قضية قانونية (*quaestio juris*)[2]؛ ومن شأن جوابٍ موجَبٍ أن يُؤدي إلى نزوع الفلسفة الترنسندنتالية منزعا إمبريقيا، ومن شأن جواب سالب أن يفضي إلى نزوعها منزعا عقلانيا.

يناقض الجواب الأول نفسه. ذلك أنه إذا كانت كل معرفةٍ لها أصل إمبريقي، فعندئذ – بغض النظر عن التَّفَكُّر وفقا لمبدأ عدم التناقض (وهو مبدأه المنطقي) الذي يمكن أن يُؤسس قبليا في قدرة الفهم ويمكن قبوله دائما[3] – يظل العنصر التركيبي في المعرفة، والذي يشكل ما هو جوهري في التجربة، إمبريقيا فقط وغير ممكن إلا بوصفه معرفة بعدية، بحيث إن الفلسفة الترنسندنتالية نفسها ستكون محالا من المحالات.

---

(1) مقابلها الفرنسي والإنجليزي على التوالي: question de fait و question of fact.

(2) مقابلها الفرنسي والإنجليزي على التوالي: question de droit و question of law.

(3) التفكر (réflexion) وعيٌ بعلاقة تمثلاتنا بمصادر المعرفة، وبه نتمكن من تحديد ما إذا كانت معارفنا تعود إلى قدرة الفهم أو إلى الحساسية. يميز كانط بين تفكر منطقي يكمن في المقارنة بين التمثلات أو بين المفاهيم دونما اهتمام بها إذا كانت موضوعاتها نومينات تفكر فيها قدرة الفهم أو ظاهرات تعطيها الحساسية، وبين تفكر ترنسندنتالي يؤسس هذه المقارنة من خلال ربط التمثلات أو المفاهيم بالقدرة التي صدرت عنها.

ولكن، بما أنه لا يمكن أن ننكر على القضايا التي تفرض قبليا قواعد التجربة الممكنة، من قبيل: لكل تغيّر سبب، كليتها وضرورتها الصارمتين، ولا أن ننكر أنها مع ذلك تركيبية، فيلزم عن ذلك أن المذهب الإمبريقي – الذي يعتبر كل هذه الوحدة التركيبية لتمثلاتنا في المعرفة قائمة على العادة فحسب – واهٍ تماما، وأن هناك فلسفة ترنسندنتالية أساسها راسخ في عقلنا، بحيث إنه حتى لو شئنا أن نظهرها على أنها تُقوّض نفسها فسنواجه مشكلة أخرى غير قابلة للحل تماما. من أين تستمد موضوعات الحواس الترابط والانتظام المتعلقين بتزامن وجودها الفعلي بحيث يَتَسَنّى لقدرة الفهم أن تُخضعها لقوانين كلية وأن تكتشف وحدة هذه القوانين بحسب مبادئ؟ - الأمر الذي لا يكفي فيه مبدأ عدم التناقض وحده، إذ لا مناص عندئذ من استدعاء المذهب العقلاني[1].

وبناء على ذلك، إذا وجدنا أنفسنا مرغمين على أن نبحث عن مبدأ قبلي لإمكان التجربة نفسها، فإن السؤال عندئذ هو: ما هو؟ كل التمثلات التي تشكل التجربة يمكن أن تُعزى إلى الحساسية ما عدا واحدا، وهو تمثل المؤْتلِف بما هو كذلك.

وبما أن التأليف لا يمكن أن يؤول إلى الحواس، [276] بل يتعين علينا نحن أنفسنا أن ننجزه، فإنه لا ينتمي إلى قبولية الحساسية، وإنما إلى تلقائية قدرة الفهم؛ بما هو مفهوم قبلي.

(1) كل حكم معرفي يغني المفهوم المعطى هو حكم تركيبي، والبحث عن أساس يعلله يقتضي، بمجرد رفض الحل الإمبريقي، أن نستدعي مبادئ عقلية أخرى غير مبدأ عدم التناقض الذي هو تحليلي، أي أن نستدعي ما سماه كانط بعقلانية الفلسفة الترنسندنتالية.

إن المكان والزمان، من منظور ذاتي، صورتان للحساسية؛ ولكن تكوين مفهوم عنهما باعتبارهما موضوعين للحدس المحض (وهو المفهوم الذي من دونه لن نستطيع إطلاقا أن نقول أي شيء عنهما) يقتضي قبليا مفهوما للمؤتلِف، ومن ثمة لتأليف (تركيب) المتباين، والوحدة التركيبية للإدراك الواعي في ربط هذا المتباين. وبحكم تباين التمثلات الحدسية للموضوعات في المكان والزمان، فإن وحدة الوعي هذه تقتضي وظائف متباينة بغرض الربط بينها. وهذه الوظائف تسمى مقولات، وهي مفاهيم قبلية لقدرة الفهم لا تؤسس بحد ذاتها أي معرفة بَعْدُ حول موضوعٍ بوجه عام، بل تؤسس معرفة حول الموضوع الذي يُعطى في الحدس الإمبريقي، وهو ما ستنشأ منه التجربة. بيد أن ما هو إمبريقي، أي ما به يُتمثَّل موضوع بوصفه معطى فيما يتعلق بوجوده الفعلي، يسمى إحساسا (*sensatio, impressio*)؛ والإحساس يشكل مادة التجربة، وعندما يصحبه الوعي[1] يسمى إدراكا حسيا؛ وحتى تُنتَج التجربةُ باعتبارها معرفة إمبريقية، يجب أن تنضاف إلى الإدراك الحسي الصورة، أي الوحدة التركيبية للإدراك الواعي له في الفهم، والتي من ثم يُفكَّر فيها قبليا. وبما أننا لا ندرك حسيا بدون توسط المكان والزمان نفسيهما، واللذين يتعين علينا أن نُعيِّن فيهما لأي

(1) الإحساس (sensation) والإدراك الحسي (perception) لا يكفيان لإنتاج معرفة إمبريقية، لأن هذه المعرفة لا تنحصر في تخزين الترتيب الذاتي للإدراكات، بل يجب أن تحدد مواضع الأشياء المدركة وفقا لترتيب مكاني - زماني موضوعي. وبما أن المكان والزمان بذاتهما لا يُدرَكان أبدا، فإنهما لا يصلحان مرجعا لهذه العملية، والموضَعة يجب أن تستند إلى مبادئ قبلية.

موضوع للإدراك الحسي موضعه بواسطة مفاهيم، فإن وجود مبادئ قبلية بمقتضى مجرد مفاهيم لقدرة الفهم، ضروري من أجل هذا الغرض. وهذه المبادئ تبرهن على حقيقتها عن طريق الحدس الحسي، وتجعل التجربة – التي هي معرفة بعدية يقينية تماما – ممكنةً، من خلال ارتباطها بهذا الحدس بموجب صورته المعطاة قبليا.

***

غير أن شكا هاما يُثارُ حول هذا اليقين فيما يخص التجربة الخارجية؛ وهو لا يتعلق باليقين المحتمل لمعرفة الموضوعات عن طريقها، بل بالسؤال أليس من المحتمل أن الموضوع الذي نضعه خارجا عنا يكون فينا دائما، بحيث يستحيل علينا تماما أن نتعرف بيقين على شيء يوجد خارجا عنا بما هو كذلك. إذا تركنا هذا السؤال معلقا بالكامل، فلن تخسر الميتافيزيقا شيئا من خطوات تقدمها؛ لأن الإدراكات الحسية، ومعها صورة الحدس فيها، والتي منها نُنشئ التجربة من خلال مقولات بحسب مبادئ يمكن حقا أن تكون فينا دائما؛ [277] فسواء أكان شيء خارجي عنا يقابلها أو لم يكن، فإن ذلك لا يغير شيئا في امتداد المعرفة، إذ لا يمكننا في كل الأحوال أن نتمسك بالموضوعات، بل فقط بإدراكنا الحسي الذي هو دائما فينا[1].

***

(1) هذا الاعتراض قريب من نظرية مالبرانش الذي يرى أن المعرفة، المتعلقة عنده بمثل، تظل صحيحة حتى لو لم يوجد أي موضوع مادي يقابل هذه المثل (مع فارق أن هذه المثل، عند مالبرانش، تُدرك في الله وليس فينا نحن أنفسنا فقط).

ومن هنا يأتي مبدأ تقسيم الميتافيزيقا بكاملها: فيما يخص قدرة العقل التأملية، فإن أي معرفة بالفوق-حسي ليست ممكنة (*noumenorum non datur scientia*)[1].



وذلك ما حدث مؤخرا في الفلسفة الترنسندنتالية، وكان يجب أن يحدث قبل أن يتمكن العقل من أن ينجز خطوة في الميتافيزيقا بالمعنى الخاص، لا بل مجرد خطوة واحدة في اتجاهها، مع أن فلسفة لايبنتز وڤولف واصلت باطمئنان طريقها في ألمانيا من جهة أخرى، ظانَّةً أنها تضع بين يدي الفلاسفة، علاوة على مبدأ عدم التناقض الأرسطي القديم، بوصلة جديدة من أجل التوجُّه، وتتمثل في مبدأ العلة الكافية لوجود الأشياء فعليا[2]،

(1) عبارة لاتينية مفادها أنه «لا علم بالنومينات»، أي بالموضوعات التي لا تعطى للحساسية، والتي سينظر إليها فقط من منظور قدرة الفهم أو العقل.

(2) لكي يفهم القارئ نقد كانط لهذا المبدأ، في الفقرات القادمة، عليه أن يستحضر الفرق اللغوي بين "*Grund*" و"Ursache" في الألمانية. تدل الأولى على الأساس العقلي الذي يُعَلِّل حادثا أو فعلا، وعلى الباعث والحجة، وقد استعملنا مقابلا لها "علة"؛ أما الثانية فقد استعملنا "سبب" مقابلا لها. إن «اللغة العربية تميز بين "السبب" و"العلة" تمييز اللاتينية بين "*causa*" و "*ratio*"، وتميز الألمانية بين "*Grund*" و"*Ursache*". فالعلة للحكم، والسبب للشيء. ورغم التداخل بين اللفظتين في الاستعمال الجاري فإن الصفة المشتقة منهما لا تدع مجالا للشك في الدلالة المميزة لكل منهما. فنحن نقول: "رأي معلَّل" ولا نقول "رأي مسبب"، كما نقول "حريق مسبَّب" ولا نقول "حريق معلل". فالتسبب إحداث للشيء، والتعليل بيان الذريعة والباعث والحجة.» [طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي: **نظرية العقل**، بيروت، دار الساقي، 1996، ص. 256.]

المتميز عن مجرد إمكانها بحسب مفاهيم، ومبدأ الفرق بين تمثلات غامضة، وأخرى واضحة ولكن ما زالت مختلطة، وثالثة متمايزة، من أجل تمييز الحدس عن المعرفة بمفاهيم؛ غير أنها، ورغم كل هذا التدقيق، لم تبارح حقل المنطق[1] دون أن تدري ذلك، ولم تقم بأي خطوة في اتجاه الميتافيزيقا، ناهيك عن أن تقوم بخطوة فيها، وبذلك أثبتت أنه لم يكن لديها إطلاقا أي معرفة متمايزة حول الفرق بين الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية.

إن القضية القائلة «كل شيء له علته»[2]، والتي تقترن بالقضية الأخرى القائلة «كل شيء هو تَالٍ»[3]، لا يمكن أن تتعلق إلا بالمنطق، ولا تقيم فرقا إلا بين الأحكام التي يُفكَّر فيها على نحو احتمالي (prolématique) وتلك التي يجب أن تصح على نحو جازم (assertorique)[4]. إن هذه القضية قضية

(1) الفرق بين التمثلات من حيث الوضوح فرق منطقي بحت، ولا يتعلق بمحتواها ولا بأصل هذا المحتوى. أما فيما يخص مبدأ العلة الكافية، فإما أنه يستند إلى مبدأ عدم التناقض الذي هو مبدأ منطقي محض، وعندئذ لن تكون له إلا دلالة منطقية، أي لن يهم إلا الأحكام الجازمة (jugements assertoriques) التي يعلن أنها يجب أن تكون معلَّلة، وإما أنه يتعلق بالأشياء الفعلية، وعندئذ سيكون تركيبيا ولا يمكن أن يستند على مبدأ عدم التناقض، ولا على برهان مباشر قائم على مفاهيم فقط.

(2) « Tout a sa raison » ; « Everything has its ground ».

(3) « Tout est une conséquence » ; « Everything is a consequence ».

(4) ينص مبدأ العلة (principe de raison) في صيغته المنطقية على أن كل قضية (*Satz*) يجب أن تؤسس (*gegründet*) منطقيا، وهذا يعني أن يكون لها مبادئ تُعلِّلها من جهة، وأن لا تترتب عنها نتائج كاذبة من جهة أخرى. هذه الصيغة حسب كانط تحليلية، لأنها لا تفعل بما هي كذلك شيئا آخر غير أن تعبر عن ما هي القضية، أي
==

تحليلية بحتة، لأنه لو وَجَب أن تنطبق على الأشياء، أي لو كان من اللازم أن لا يُنظر إلى كل الأشياء إلا باعتبارها تالية للوجود الفعلي لأشياء أخرى، لما عثرنا في أي مكان على العلة (*Grund*) الكافية التي وضعناها مع ذلك نصب أعيننا. رفضا لهذا المُحال سيُبْحَثُ عن ملجأ في القضية التي مفادها أن الشيء (*ens a se*)[1] له دائما علة (*Grund*) لوجوده الفعلي، ولكن في ذاته، أي يوجد باعتباره تاليا لذاته[2]. وهنا إذا أردنا أن لا يكون المُحال بيّناً، فإن القضية لا يمكن أن تنطبق على الأشياء بتاتا، بل على الأحكام فقط، [278] وبالضبط على الأحكام التحليلية فقط[3]. فمثلا، القضية «كل

الحكم المؤسَّس الذي لا يعبر عندئذ فقط عن مجرد حمل ممكن (problématique)، بل عن حمل صادق فعليا (assertorique). وهناك أيضا الصيغة المادية أو الترنسندنتالية لهذا المبدأ، وهي مبدأ السببية التركيبي قبليا (A 200/ B 246). الأمر الذي يقتضي حصرا مزدوجا لقيمته: حصرا موضعيا أولا، لأنه لا يصلح عندئذ إلا في جدود التجربة الممكنة (ليس «كل شيء له علته»، بل «كل موضوع، أي ظاهرة، له سببه»)؛ وحصر مفهومي ونسقي لاحقا، لأن هذا التأويل للمبدأ يمنع كل إقفال لمسلسل التراجع نحو الأسس، إذ يجعل من قبيل ما لا يمكن التفكير فيه أن يكون في إمكان شيء ما علة لنفسه بنفسه.

(1) تعبير لاتيني يعني الموجود بذاته.

(2) يبين كانط هنا أن صحة مبدأ العلة الكافية بدلالته المادية لا المنطقية يقتضي صحة الحجة الأنطولوجية في علة وجود الله، لأنه يقتضي أساسا أقصى له سببه في ذاته. وبما أن كانط قد بين تهافت هذه الحجة في نقد العقل المحض، نفهم لماذا يعتبر هذا الملجأ محالا وعبثا.

(3) يرى كانط أن هذا المخرج أو الملجأ الذي يدل على شيء من شأنه أن يكون له في ذاته (أي في ماهيته) علة لوجوده الفعلي، غير معقول. ذلك أن مبدأ العلة، إن أخذ ==

جسم قابل للقسمة» لها بالتأكيد علة (*Grund*)، وذلك في ذاتها، أي يمكن النظر إليها على أنها استنتاج للمحمول من مفهوم الموضوع بحسب مبدأ عدم التناقض[1]، وتبعا لذلك بحسب مبدأ الأحكام التحليلية[2]. إنها إذن مؤسسة فقط على مبدأ قبلي للمنطق ولا تنجز بتاتا أي خطوة في حقل الميتافيزيقا، حيث الأمر يتعلق بتوسع المعرفة قبليا، وهو ما لا تساهم الأحكام التحليلية بأي شيء فيه. ولكن، إذا أراد الميتافيزيقي المُدّعي[3] أن

بدلالته المادية، لا يمكن أن يكون إلا مرادفا لمبدأ السببية (بحيث لا يبقى هاهنا مجال لتمييز لايبنتز بين السبب والعلة). والحال أن السبب، ككل المقولات، ليس له معنى موضوعي إلا إذا رُسِمَ، بحيث يدل على تعاقب حدَّين على جهة الضرورة. وعليه، فإن السبب لا يمكن أن يكون إلا خارج المسبب ومتقدما عليه. وهكذا فإن المخرج المذكور، إن أُخذ بدلالته المادية، يكافئ مفهوم سبب ذاته (*causa sui*) الذي يعتبره كانط متناقضا. أما إن أُخذ بدلالته المنطقية فقط، فإنه صالح لوصف الأحكام التحليلية، لأن مفهوم الموضوع فيها يتضمن دائما الأساس الكافي لما يُحمل عليه.

(1) قبول القسمة متضمن تحليليا، حسب كانط، في الجسمية التي تدل على ضرب من الامتداد. فالقابلية للقسمة هي إذن صفة للجسم مشتقة تحليليا من تحديده الماهوي باعتباره ممتدا.

(2) مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأعلى للأحكام التحليلية (نقد العقل المحض، A 150 وما بعدها/ B 189 وما بعدها).

(3) تلميح إلى إبرهارد (Eberhard)، الذي هو أبرز نقاد الفلسفة النقدية الكانطية والمنافحين في مقابل ذلك عن لايبنتز وفولف؛ وقد أنشأ لهذا الغرض دورية فصلية (*Philosophisches Magazin*) ظهرت منها أربعة مجلدات؛ والفكرة المحورية فيها هي أنه لا يوجد في النقد الكانطي شيء لم يوجد من قبل عند الفيلسوفين المذكورين؛ أي إن كل الدعاوى الواردة في نقد العقل المحض يسهل إعادة صياغتها

يُقدم، علاوة على مبدأ عدم التناقض، مبدأ العلة الكافية الذي هو منطقي أيضا، فلن يكون قد استوفى بَعْدُ إحصاء جهة الأحكام؛ إذ ما زال مطالبا أيضا بأن يضيف مبدأ رفع الثالث بين حكمين متقابلين تقابلَ تناقضٍ[1]؛ وعندئذ سيتاح له أن ينشئ المبادئ المنطقية المتعلقة بإمكان الأحكام أو صدقها أو حقيقتها المنطقية وضرورتها في الأحكام الاحتمالية والتقريرية والضرورية من حيث إنها كلها تقع تحت مبدأ وحيد، وهو مبدأ الأحكام التحليلية. وهذا التقصير يثبت أن الميتافيزيقي نفسه لم يكن له حتى إلمام دقيق بالمنطق فيما يتعلق باستيفاء التقسيم.

أما مبدأ لايبنتز المتعلق بالفرق المنطقي بين لاتمايز التمثلات وتمايزها، فيؤكد أن النوع الأول من التمثلات، الذي سميناه بالحدس فقط، ما هو على وجه الدقة إلا المفهوم المختلط لموضوعها، وأن الحدس تبعا لذلك لا يختلف عن مفهوم الأشياء إلا بحسب درجة الوعي، وليس بحسب النوع، بحيث مثلا إن حدسَ جسمٍ بوعي تام بكل التمثلات التي يحويها من شأنه أن يعطي مفهومَ هذا الجسم باعتباره ركاما من المونادات؛ وعلى هذا، سيرد الفيلسوف النقدي بأن القضية «الأجسام مؤلفة من مونادات» يمكن أن تنبع من التجربة عن طريق تفكيك الإدراك الحسي فقط، لو كان لدينا نظر

بمصطلحات وعبارات فلسفتها. حرر كانط سنة 1790 مقالة في الرد على هذه الدعوى تُعرف اختصار بـ"الرد على إبرهارد".

(1) عندما يقترن مبدأ الثالث المرفوع بمبدأ عدم التناقض، يعطي قانون الإمية (loi de l'alternative)، الذي يسمح بأن نستنتج من كذب إحدى القضيتين صدق القضية التي تناقضها.

نافذ بما فيه الكفاية (مع وعي مناسب للتمثلات الجزئية). ولكن، بما أننا لا نتمثل الوجود المتآني[1] لهذه المونادات باعتباره ممكنا إلا في المكان، فإن على هذا الميتافيزيقي من الطراز العتيق[2] أن يجعلنا نتمثل المكان على أنه مجرد تمثُّلٍ إمبريقي ومختلط لتجاور عناصر متباينة خارجة بعضها عن بعض.

ولكن كيف يستطيع عندئذ أن يثبت أن القضية التي مفادها أن للمكان ثلاثةَ أبعادٍ قضيةٌ ضرورية قبليا؟ [279] فحتى الوعي الأوضح بكل التمثلات الجزئية لجسم ما، لن يسمح له بأن يستنتج أنه من الضروري أن يكون كذلك، بل على أكثر تقدير أنه كذلك، على نحو ما يخبره الإدراك الحسي بذلك. لكن إذا سلم بأن المكان بخاصيته المتمثلة في أن له ثلاثة أبعاد أمرٌ ضروري ويشكل أساسا قبليا لأي تمثل للأجسام، فكيف سيفسر هذه الضرورة التي لا يستطيع مع ذلك أن يستبعدها بمُماحَكَةٍ، إذا كان هذا الضرب من التمثل، وفقا لما يثبته هو نفسه، له أصل إمبريقي فقط لا يُفيد أية ضرورة؟ أما إذا أراد أن يُعفي نفسه من هذا المطلب وأن يسلم بالمكان باعتباره له هذه الخاصية (بغض النظر عن طبيعة هذا التمثل الذي يزعم أنه مختلط) فإن الهندسة (ومن ثم الغقل) تبرهن له عن طريق بناء المفاهيم، وليس بمفاهيم ترفرف في الهواء، أن المكان، ومن ثم ما يشغله كذلك، أي الجسم، لا يتألفان إطلاقا من أجزاء بسيطة. مع أنه، لو أردنا أن نجعل إمكان الجسم أمرا يمكننا فهمه بمجرد مفاهيم، لتوجب علينا بلا ريب أن

(1) coexistence

(2) تلميح إلى إبرهارد أيضا.

نجعل من البسيط أساسا، فنبدأ بالأجزاء ومنها ننتقل إلى المؤتلِف. ولهذا لا بد من الإقرار في نهاية المطاف بأن الحدسَ (وتمثُل المكان من هذا الضرب) والمفهومَ ضربان من التمثل مختلفان تماما من حيث النوع، وأننا لا نستطيع تحويل الأول إلى الثاني بمجرد تبديد اختلاط التمثل. والأمر نفسه يصح أيضا بالنسبة إلى تمثل الزمان!

كيف تزويد المفاهيم المحضة لقدرتي الفهم والعقل بحقيقة موضوعية

إن تمثّل مفهومٍ محض لقدرة الفهم باعتباره قابلا للتفكير في موضوعِ لتجربةٍ ممكنةٍ إنما يعني تزويده بحقيقة موضوعية، وبوجه عام عَرْضَه[1]. وعندما لا يمكن القيام بهذا الإجراء، يكون المفهوم فارغا، أي أنه لا يكفي لأي معرفة. عندما ينسب هذا الإجراء على نحو مباشر حقيقة موضوعية للمفهوم بواسطة الحدس الذي يطابقه، أي عندما يقوم بعَرْضه مباشرة، فإنه يسمى بعملية الرسم[2]. أما عندما لا يمكن عرض المفهوم عرضا مباشرا، بل فقط في نتائجه (على نحو غير مباشر)، فإن الإجراء يمكن أن

(1) عرَّف كانط العَرْض (la présentation) قائلا: «عندما يُعطى مفهومٌ، فإن دور قدرة الحكم، في استعمالها إياه بغرض المعرفة، يكمن في العرض (*exhibitio*)، أي في أن تضع بجانب المفهوم حدسا يطابقه» نقد قدرة الحكم (5: 192). فالعرض بهذا المعنى الخاص يكمن في تحسيس المفهوم حتى يصير بمكنتنا تمثله.

(2) Schématisme: هي العملية التي تتبعها قدرة الفهم المحضة في استعمال الترسيمات. إنها فن مستتر في أعماق النفس البشرية، لا يرمي إلى شيء آخر غير وحدة كل متباين الحدس في الحس الباطن، ويرمي على نحو غير مباشر من ثم إلى وحدة الإدراك الواعي. الرسم هو العملية التي بها يُزوَّد مفهومٌ بحقيقة موضوعية من خلال الحدس الذي يوافقه.

يسمى عندئذ بترميز المفهوم[1]. والإجراء الأول خاص بالمفاهيم المتعلقة بالمحسوس، والثاني تدبير نلجأ إليه فيما يخص المفاهيم المتعلقة بالفوق-حسي، والتي لا يمكن عرضها بالمعنى الخاص للكلمة، ولا أن تُعطى في أية تجربة ممكنة، [280] ولكنها مع ذلك تتعلق على جهة الضرورة بمعرفةٍ ما، حتى لو لم تكن ممكنة إلا بوصفها معرفة عملية.

إن رمزَ مثالٍ (أو مفهومٍ للعقل) هو تمثُل الموضوع وفقا لتمثيل (analogie)، أي بحسب نسبةٍ إلى بعض التاليات مماثِلةٍ لنسبة الموضوع في ذاته إلى تالياته الخاصة، رغم أن الموضوعين نفسيهما من نوعين مختلفين تماما. مثلا، عندما أتمثل نسبةَ بعض منتجات الطبيعة، من قبيل الكائنات المُتَعَضِّية، حيوانات أو نباتات، إلى سببها على شاكلة نسبة ساعةٍ إلى الإنسان الذي صنعها، فإن نسبةَ السببية عموما، بما هي مقولة، هي نفسها بالفعل في الحالتين، غير أن موضوع (sujet) هذه النسبة يظل غير معروف من قِبَلي فيما يخص طبيعته الباطنة، بحيث إن هذه العلاقة وحدها يمكن عرضها، وليس تلك الطبيعة.

(1) لا يمكننا تزويد مفاهيمنا بحقيقة (réalité) إلا من خلال حدوس. فإذا كانت هذه المفاهيم إمبريقية، فإن هذه الحدوس تسمى أَمْثِلة (*exemples*)؛ وإذا كانت مفاهيم محضة لقدرة الفهم، فتلك تسمى ترسيمات (*schèmes*). أما مفاهيم العقل، أي المُثُل، فلا يمكن عرضها، إذ لا يمكن أن يعطى أي حدس يطابقها. نتحدث عن رسم المفهوم عندما يكون الحدس المطابق له قد أعطي قبليا. أما العرض الرمزي فهو إجراء خاص بمُثُل العقل التي لا يمكن أن يعطى حدس يطابقها. عندئذ تلجأ قدرة الحكم إلى إجراء مماثل لذلك الذي تعمل بموجبه في عملية الرسم؛ غير أن التمثيل (l'analogie) هنا يتعلق بصورة التفكر وليس بالمحتوى. (نقد قدرة الحكم §59، 5: 351-352).

لا ريب في أنني لا أستطيع بهذه الطريقة أن أحْصُل بالمعنى الدقيق على معرفة نظرية عن الفوق-حسي، عن الله مثلا، ولكن يمكنني الحصول على معرفة عن طريق التمثيل، المعرفة التي يجب على العقل أن يفكر فيها[1]؛ وأساسها المقولات، لأن هذه تتعلق بالضرورة بصورة التفكير، سواء أكان موجَّهاً نحو الحسي أم نحو الفوق-حسي، وهذا رغم أن المقولات لا تشكل أية معرفة، نظرا بالضبط لأنها بذاتها لا تُحدِّد بَعْدُ أيّ موضوع.

في أنه من الوهم محاولة إضفاء حقيقة موضوعية على مفاهيم قدرة الفهم من دون الاستناد إلى الحساسية

إنه لتناقض أن نفكر، بمفاهيم قدرة الفهم فقط، في شيئين خارجين أحدهما عن الآخر، إلا أنهما متماهيان تماما من جهة جميع تحديداتهما الباطنية (المتعلقة بالكم والكيف)؛ فما هو إلا شيء واحد بعينه (واحد بالعدد) فُكِّرَ فيه مرتين.

ذلك هو مبدأ اللامتمايزات، الذي منحه لايبنتز أهمية غير قليلة، ولكنه مع ذلك يصدم العقل بقوة، إذ لا نفهم لماذا ينبغي أن تُحُولَ قطرة ماء في موضع ما دون وجود قطرة مماثِلة لها تماما من جميع النواحي في موضع آخر. غير أن هذه الصدمة تثبت مباشرة أن معرفة الأشياء في المكان تستلزم وجوبا أن لا يُقتصر على تمثلها من خلال مفاهيم قدرة الفهم باعتبارها

(1) يبدو أن كانط يقيم هنا تقابلا بين المعرفة النظرية التي تتطلب رسما مباشرا، والمعرفة بحسب التمثيل؛ والأولى تقابل المعرفة العملية التي تتطلب تفكيرا (متميزا عن المعرفة) تمثيليا لتصور الفوق-حسي، عن طريق ترميز هذا الأخير.

أشياء في ذاتها، بل يجب أيضا تمثلها بحسب حدسها الحسي باعتبارها ظاهرات؛ وهذا يثبت أن المكان ليس قواما للأشياء في ذاتها أو علاقة بينها، كما ادعى لايبنتز ذلك، وأن المفاهيم المحضة لقدرة الفهم لا تقدم بذاتها أي معرفة.

[281] القسم الثاني

في ما أُحرز منذ وقت لايبنتز وڤولف
فيما يتعلق
بموضوع الميتافيزيقا، أي غايتها النهائية

[281] القسم الثاني
في ما أُحرز منذ وقت لايبنتز وفُولف فيما يتعلق بموضوع الميتافيزيقا، أي غايتها النهائية

يمكن تقسيم تقدم الميتافيزيقا طوال هذه الحقبة إلى ثلاثة أطوار: **الأول** هو طور التقدم الوثوقي من جهة النظر، والثاني طور التوقف الشكي، والثالث هو الذي تتوج فيه الميتافيزيقا مسارها بـالإكمال الوثوقي من جهة العمل وتصل فيه إلى غايتها النهائية. يُتابع الطور الأول مجراه داخل حدود الأنطولوجيا فقط؛ والثاني داخل حدود الكسمولوجيا الترنسندنتالية أو المحضة، التي تهتم، من حيث هي نظرية الطبيعة، أي من حيث هي كسمولوجيا تطبيقية، بميتافيزيقا الطبيعة الجسمانية باعتبارها موضوعَ الحواس الخارجية، وبميتافيزيقا الطبيعة المفكرة باعتبارها موضوعَ الحس الباطن (*physica et psychologia rationalis*)[1]، وفقا لما يمكن معرفته قبليا عنها. والطور الثالث هو طور الثيولوجيا، بكل المعارف القبلية التي

(1) فيزياء عقلية وسيكولوجيا عقلية. وهذه الأخيرة كما يشي وصفها هي علم قبلي بموضوع التجربة الداخلية، أي الواقع النفساني. إنها عقلية من حيث إنها لا تفترض أي معطى إمبريقي آخر غير وجود موضوع الحس الباطن. إنها ميتافيزيقا الطبيعة النفسية. وكانط وإن كان يذكرها في التصنيف، فإنه يرى أنه من المستحيل إنشاء علم كهذا.

تقود إليها وتجعلها ضرورية. سنهمل هنا عن حق السيكولوجيا الإمبريقية التي تُحشر على نحو عرضي في الميتافيزيقا بحسب العُرف الجامعي[1].

الطور الأول للميتافيزيقا في الوقت والبلد المذكورين

تتمثل الأنطولوجيا في تحليل المفاهيم المحضة لقدرة الفهم، والمبادئ القبلية المستعملة من أجل معرفة التجربة؛ ولا جدال في أن الفيلسوفين المذكورين، وخصوصا ڤولف الشهير[2]، لهما فضل كبير يكمن في إظهار بصيرة ودقة وحرص على الإحكام البرهاني لا نظير له في السابق، أو خارج ألمانيا، في ميدان الميتافيزيقا. لكن، حتى لو لم نذكر غياب الشمولية الراجع إلى أن أيَّ نقد لم يكن قد أنشأ بَعْدُ جدولا للمقولات وفقا لمبدأ متين،

(1). تنقسم الفلسفة بحسب "معماريات العقل المحض" إلى تمهيد (وهو النقد)، وميتافيزيقا أو نسق العقل. والميتافيزيقا تنقسم بدورها إلى ضربين بحسب استعمال العقل، هل هو تأملي أو عملي. والميتافيزيقا التأملية تضم تحت جناحيها الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندنتالية، والفيزيولوجيا العقلية التي تنظر إما في موضوعات التجربة من جهة ما تتضمنه قبليا (ميتافيزيقا الطبيعة)، وإما في الرابطة بين هذه الموضوعات من حيث إنها رابطة تتجاوز التجربة، وهو ما يفضي إلى نشوء الكسمولوجيا العقلية والثيولوجيا العقلية. يجب أن تشتمل ميتافيزيقا الطبيعة على فيزياء عقلية وسيكولوجيا عقلية، غير أن هذه الأخيرة محكوم عليها أن تظل خاوية، ولذا كان من المحتم، وإن كان غير مشروع، أن تُعوَّض بعموميات السيكولوجيا الإمبريقية، في العُرف الجامعي.

(2). يقول عنه كانط في نقد العقل المحض إنه صاحب منهج صارم جدير بالاتباع، وإنه أول من قدم مثالا حيا للطريقة التي بها يجب سلك طريق العلم الآمنة من خلال إرساء المبادئ وتحديد المفاهيم بوضوح والبحث عن أدلة صارمة وتجنب القفزات المتهورة في استخلاص النتائج. (XXXVI B).

[282] فإن غياب أي حدس قبلي – وهو ما لم يكن قد اعتُرِفَ بأنه مبدأ، لا بل إن لايبنتز قد اختزله إلى تصور عقلي، أي حوله إلى مجرد مفهوم مختلط – كان هو السبب في أن ما لم يستطع جَعْلَهُ قابلا للتمثل بمفاهيم الفهم فقط، اعتبره مستحيلا، وأنه أقام مبادئ تُصادم الحس السليم ولا متانة فيها. وفيما يلي سنجد أمثلة على الضلال الذي توقعنا فيه مبادئ من هذا القبيل.

1. مبدأ هوية اللامتمايزات (*principium identitatis indiscernabilium*) ينص على أننا نَحِيدُ عن الصواب عندما نشكل عن أ و ب، المتماثِلَيْنِ تماما من حيث تحديداتها الباطنة (المتعلقة بالكم والكيف)، مفهوما يفيد بأنهما شيئان، ويتوجب علينا أن نعتبرهما شيئا واحدا بعينه (*numero eadem*)[1]. أمّا أنّه من الممكن التمييز بينهما من خلال موضعيهما في المكان، ما دام أن أمكنَةً متشابهة تماما ومتساويةً يمكن تمثلها خارج بعضها بعضا، دون أن يكون من الجائز لأجل ذلك أن نقول إنها تشكل مكانا واحدا بعينه (وإلا لأمكننا على هذا النحو أن نختزل المكان اللامتناهي برمته إلى بُوصَةٍ مكعبة[2]، بل إلى أقل من ذلك)، فهذا ما لم يكن بمستطاعه أن يقر به. ذلك أنه لم يكن ليقبل إلا بتمييز يعتمد على مفاهيم، ولم يشأ أن يعترف بضربٍ من التمثُّلِ مختلفٍ نوعيا عن المفاهيم، وهو الحدس، والحدس القبلي تخصيصا. لقد اعتقد بالأحرى أنه يتعين عليه أن يحل هذا الأخير إلى مفهومي الوجود المتآني والتوالي[3]، وبذلك صادَمَ

(1) واحد بالعدد.

(2) وحدة لقياس الحجم تساوي 16,3862 cm3.

(3) coexistence et succession

الحس السليم الذي لن يقتنع أبدا بأن وجود قطرة ماء في موضع ما، يحول دون وجود قطرة ماء أخرى مشابهةٍ ومساويةٍ لها تماما في موضع آخر.

2. ومبدأه المتعلق بالعلة الكافية[1] بما أنه كان يعتقد أنه لا يمكن وضع أي حدس قبلي تحت هذا المبدأ، بل عمل على رَدّ التمثل الخاص به إلى مجرد مفاهيم قبلية، فهذه هي النتيجة المترتبة عن ذلك: جميع الأشياء، منظورا إليها من الناحية الميتافيزيقية، تألّفت من حقيقة ونفي، ومن وجود ولاوجود، على نحو ما ألّف ديمقريطس جميع الأشياء في الكون من ذرات وفراغ؛ وعلة (*Grund*) النفي لا يمكن أن تكون شيئا آخر سوى أنه ليس هناك أية علة (*Grund*) لوضْعِ شيء ما، أي لأي حقيقة؛ ومن ثمة أنشأ من كل ما يُدعى بالشر الميتافيزيقي، المقترن بالخير من النوع نفسه، عالما مشكّلا من الضوء والظل فقط، من دون أن يأخذ في الاعتبار أن غَمْرَ مكان بالظل

(1) فضلا عن النقد السابق، يبين كانط هنا أنه تترتب على هذا المبدأ نتيجة غير معقولة، ذلك أنه يختزل كل التقابلات إلى تعارض منطقي بحت؛ والحال أن المنطق لا يعرف إلا تقابل الإثبات والنفي، وليس التقابل بين حقيقتين موجبتين؛ وبعبارة أخرى إن التصور المنطقي البحت للحقيقة يجعلنا لا نرى في العالم إلا تقابلا بين حقيقة (أي ما له علة كافية لأن يوجد) وعدم (ما ليس له علة كافية لأن يوجد. عندما نتصور الأشياء معتمدين على مفاهيم قدرة الفهم فقط، فإنه لا يمكننا أن نمنح للسالب حقيقة ما، فلا نفكر فيه إلا كغياب أو كعدم لا يستدعي أي علة موجبة. أما إذا أخذنا في الحسبان الحدس الحسي (المختلف نوعيا عن المفهوم)، فعندئذ سيتاح لنا التفكير في حقائق سالبة (réalités négatives) مثل الشر (الذي هو ليس غياب الخير) والألم (الذي هو ليس غياب اللذة). فهذه "المقادير السالبة" التي لا يغطيها المنطق لها علة، لها أساس موجب يعللها..

يقتضي أن يكون هناك جسم ما، ومن ثم شيء حقيقي يحول دون نفاذ الضوء إلى المكان. [283] وبحسبه لن يكون للألم من علة (Grund) غير انعدام اللذة، وللرذيلة غير انعدام الحوافز الفاضلة، ولسكون جسم متحرك غير انعدام القوة المحركة؛ إذ بموجب مفاهيم لا غير، فإن الحق = أ لا يمكن أن يقابله الحق = ب، بل يقابله العدم فقط = 0، ولم يأخذ في الاعتبار أنه في الحدس، في الحدس القبلي الخارجي على سبيل المثال، أي في المكان، قد يقع تعارض بين حد حقيقي (القوة المحركة) وحد حقيقي آخر، أي قوة محركة في الاتجاه المعاكس، ويقترن المتقابلان في موضوع واحد، مثلما أنه في الحدس الباطن، وعلى سبيل التمثيل، يمكن أن تجتمع دوافع حقيقية متعارضة في ذات بعينها، وأن النتيجة المترتبة عن هذا النزاع، القابلة للمعرفة قبليا، بين الحقائق يمكن أن تكون نفيا؛ ولكن كان عليه من أجل هذا أن يقبل باتجاهات متقابلة، لا يمكن تمثلها إلا في الحدس، وليس في مفاهيم فقط. وهكذا وُلد هذا المبدأ الذي يصادم الحس السليم، بل والأخلاق، ومفاده أن كل شر، بما هو علة (Grund)، = 0، أي هو مجرد حد (limitation) أو هو الصوري (le formel)[1] في الأشياء كما يقول الميتافيزيقيون. وهكذا فإن مبدأ العلة الكافية عنده، ونظرا لأنه وضعه في

(1) مصطلح مدرسي موروث عن أرسطو الذي أحصى من بين دلالات النهاية (limite) معنى الصورة. يدل على ما يحدد ماهية شيء ما، ومن ثم يحدها عبر استبعاد التحديدات الأخرى. وعلى هذا الاعتبار قامت أطروحة لايبنتز القائلة بأن الشر ليس له حقيقة ولا أساس حقيقي، بل ما هو إلا غياب جملة التحديدات المرتبط حتما بمحدودية الأشياء المتناهية.

مفاهيم فقط، لم يساعده بشيء يذكر من أجل تجاوز مبدأ الأحكام التحليلية، والذي هو مبدأ عدم التناقض، والتوسع على نحو تركيبي قبلي بالعقل.

3. نسقه في التناغم المُقرَّر مسبقا، ورغم أن الغرض منه في العمق كان هو تفسير اتحاد النفس والجسد، فقد كان من اللازم مع ذلك أن يوجَّه بطريقة عامة نحو تفسير إمكان اشتراك (communauté) الجواهر المختلفة الذي يسمح لها بأن تشكل كلا واحدا؛ ولم يكن ثمة مفر من تناول ذلك، ما دام أنه من الضروري تمثل الجواهر على أنها معزولة تماما عن بعضها بعضا، إن اقتصرنا على مفهومها ولم يُضف إليه أيُّ شيء آخر. ذلك أن كل واحد منها، بفضل جوهريته، لا يمكن أن يلتحم به أي عرض يتأسس على جوهر آخر؛ وبخلاف ذلك، ومع أنه توجد أخرى كثيرة، فإنه لا يمكن مع ذلك أن يعتمد في شيء عليها، مع أنها جميعها تعتمد على جوهر ثالث (الوجود الأصلي) باعتبارها آثارا لسببها، بحيث إنه ليس هاهنا أي علة (Grund) توجِبُ أن تتأسس أعراض أحد الجواهر على جوهر آخر مشابه خارجي بالنظر إلى حالها. وهكذا، إن كان ينبغي لها مع ذلك أن تدخل، بما هي جواهر العالم، في اشتراك، فلا بد أن يكون هذا مثاليا فقط، ولا يمكن أن يكون تأثيرا حقيقيا (فيزيائيا)، [284] لأن هذا الأخير يقتضي إمكان الفعل المتبادل، كما لو أن ذلك يُفهم من وجودها الفعلي فقط (وهو ما ليس كذلك في الواقع)؛ وهذا يعني أن علينا أن نفترض أن بارئ وجودها الفعلي هو صانع يقوم عند الاقتضاء بتعديل هذه الجواهر المعزولة تماما بعضها عن بعض، أو أنه قد فطرها منذ بداية العالم، بحيث تتناغم فيما بينها، كما لو أنها

تؤثر فعليا بعضها في بعض، على شاكلة اقتران السبب والمسبَّب[1]. وهكذا، بما أن نسق الأسباب المناسباتية لا يبدو أيضا أقدر من الثاني على تفسير كل شيء انطلاقا من مبدأ وحيد، كان لا بد أن يولد نسق التناغم المقرر مسبقا[2]، وهو أغرب تلفيق ابتكرته الفلسفة، وما ذلك إلا لأن كل شيء كان يجب أن يفسَّر وأن يصير قابلا للفهم بواسطة مفاهيم.

وبالمقابل، إذا قبلنا بالحدس المحض للمكان، على نحو ما يشكل أساسا لكل العلاقات الخارجية وعلى أنه مكان واحد فقط، فإن كل الجواهر عندئذ تكون بذلك مترابطة بعلاقات تجعل التأثير الفيزيائي ممكنا، وتؤلف كلا، بحيث إن كل الكائنات، بما هي أشياء في المكان، لا تؤلف مجتمعة إلا عالما واحدا، ولا يمكن أن تكون عوالم كثيرة خارجة عن بعضها البعض؛ وأطروحة وحدة العالم هذه لا يمكن إثباتها إطلاقا، لو وَجَبَ تشييدها بواسطة مفاهيم فقط، من دون الاستناد إلى هذا الحدس.

4. مونادولوجيته. إذا توسلنا بالمفاهيم فقط، فإن كل جواهر العالم إما بسيطة وإما مركبة من البسيطة. ذلك أن التركيب ما هو إلا علاقة لو غابت لَوَجب لها أن تحافظ على وجودها كجواهر؛ لكن البسيط هو ما يبقى إن قُمْتُ باستبعاد كل تركيب. وعليه، فإن جميع الأجسام، إذا ما تصورناها بقدرة الفهم فقط، باعتبارها ركاما من الجواهر، تتألف من جواهر بسيطة.

(1) التعديل أو التغيير بحسب الاقتضاء أو بحسب المناسبة هو ما يقول به مذهب المناسبة عند مالبرانش؛ والخيار الآخر يقول به لايبنتز.

(2) ورد هذا المفهوم هنا باللاتينية (*systema harmoniae praestabilitae*).

ولكن، لا بد أن يكون للجواهر كلها، فضلا عن العلاقات فيما بينها وعن القوى التي بفضلها يمكنها أن تؤثر في بعضها بعضا، بعض التحديدات الحقيقية تكون مباطنة لها؛ وبعبارة أخرى، لا يكفي أن تُنسب إليها أعراض تتمثل فقط في علاقات خارجية، بل من الضروري أيضا أن تُنسب إليها أعراض أخرى باطنية لا تتعلق إلا بالحامل. والحال أننا لا نعرف تحديدات حقيقية باطنية يمكن أن تُنسب إلى البسيط، ما عدا التمثلات، وما يعتمد عليها. ولكن، بما أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تُنسب إلى الأجسام، فيجب أن تُنسب إلى الأجزاء البسيطة منها، إذا لم نشأ أن نعتبرها، بما هي جواهر، [285] فارغة باطنيا فراغا تاما. بيد أن الجواهر البسيطة التي لها في ذاتها قدرة على التمثل هي ما سماها لايبنتز مونادات[1]. وهكذا فإن الأجسام مؤلفة من مونادات هي مرايا الكون، أي أنها تتمتع بقدراتِ تمثُّلٍ لا تختلف عن القدرات التمثلية عند الجواهر المفكرة إلا بعدم الوعي؛ ولذلك تسمى مونادات في حالة سبات، لا نعلم هل سيوقظها القدر في يوم من الأيام، أم أنه، لربما، قام شيئا فشيئا بإيقاظ عدد لانهائي منها، ثم جعلها تقع في حالة

(1) موناد جاءت من "monas" اليونانية؛ وتدل على ما هو واحد بإطلاق، لأنه بسيط لا يقبل القسمة. تجدر الإشارة هنا إلى أن لايبنتز لا يقول بأن المونادات أجزاء للمركب الذي تشكل أساسا له. إنه لا يعتبر المونادة بمثابة ذرة فيزيائية، بل يتصورها، على شاكلة النقطة الرياضية، نقطة ميتافيزيقية، ومن ثم لا تدخل في تكوين المركب المادي. اعتبار البسيط جزءا من المركب والقول في الآن نفسه إنه غير قابل للإدراك، تأويل يعود إلى ڤولف وتلامذته، بل إن كانط قد تبناه قبل تبلور فكره النقدي في كتابه المونادولوجيا الفيزيائية سنة 1756.

سبات، لكي يوقظها من جديد ويرفعها شيئا فشيئا من مرتبة النفوس الحيوانية إلى مقام النفس الإنسانية، وترتقي هكذا وصولا إلى درجات عليا[1]. وهذا ضرب من عالم مسحور لم يكن لهذا الرجل المشهور أن ينساق إلى قبوله إلا لأنه نَظَر إلى تمثلات الحواس، بوصفها ظاهرات، على أنها معرفة، ولو أنها مختلطة، من خلال المفاهيم التي يوجد مقرها في قدرة الفهم لا في الحساسية، ولم يعتبرها، على نحو ما كان ينبغي له أن يفعل، نوعا من التمثل مختلفا تماما عن كل المفاهيم، وهو الحدس.

إن مبدأ هوية اللامتمايزات، ومبدأ العلة الكافية، ونسق التناغم المقرر مسبقا، وأخير المونادولوجيا، تشكل مجتمعة عنصر الجِدَّة الذي حاول كل من لايبنتز ومن بعده ڤولف (الذي كان فضله الميتافيزيقي أكبر في الفلسفة العملية) أن يقدماه في ميتافيزيقا الفلسفة النظرية. أمّا هل تستحق هذه المحاولات أن توصف بأنها تقدُّمٌ في الميتافيزيقا، حتى وإن لم نجادل في أنها ربما مهدت لتحقيقه، فهذه مسألة يمكن أن يُترك البتُّ فيها، في نهاية هذا الطور، لتقدير أولئك الذين لا تجعلهم الأسماء العظيمة ينساقون إلى الوقوع في الغلط في هذا الصدد.



(1) يقدم كانط هنا تلخيصا مركزا لأطروحات لايبنتز الأساسية التي صاغها في المونادولوجيا: تعريف المونادة (§ 1)، البسيط والمركب (§ 2-3)، التحديدات الباطنية في المونادة (§ 7، 8، 11)، التمثل (§ 14)، المونادة مرآة للكون (63-77)، الانتقال التدريجي من درجة إلى أخرى (§ 82).

تنتمي كذلك إلى الجزء النظري- الوثوقي من الميتافيزيقا النظرية العقلية العامة للطبيعة[1]، أي الفلسفة المحضة التي تتناول موضوعات الحواس، أي موضوعات الحواس الخارجية، أو قل مذهب الأجسام العقلي، وموضوعات الحس الباطن، أو قل مذهب النفس العقلي. في هذه النظرية العامة تُطبّق مبادئ إمكان التجربة بصفة عامة على ضرب مزدوج من الإدراكات الحسية، دون الاستناد إلى أي معطى إمبريقي آخر ما عدا أن هناك موضوعين من هذا النوع. [286] وفي الحالتين معا، لا يمكن أن يكون ثمة علم إلا بقدر ما يمكن للرياضيات، أي بناء المفاهيم، أن تُطبق عليهما. وتبعا لذلك، فإن الطابع المكاني لموضوعات الفيزياء يسمح بمعارف قبلية أكثر من الصورة الزمانية التي توجد في أساس الحدس الذي يكون بالحس الباطن والذي ليس له إلا بُعْدٌ وحيد.[2]

(1) وفقا للصفحة 281 (من نشرة أكاديمية برلين، المجلد 20)، تنتمي هذه "النظرية العقلية العامة للطبيعة" إلى الكسمولوجيا العقلية (الطور الثاني من الميتافيزيقا)، وهنا يعيدها كانط إلى الطور الأول من الميتافيزيقا لأنها أحيلت على نظرية إمكان التجربة.

(2) يتحدث كانط في نقد العقل المحض عن هذا الفرق فيقول إن أمورا كثيرة يمكن أن تُعرف قبليا، من مجرد مفهوم شيء ممتد غير نَفَّاذٍ في نظرية الجسم، باعتبارها فيزيولوجيا موضوعات الحواس الخارجية؛ بينما لا يمكننا بتاتا أن نعرف أي شيء قبلي تركيبيا من مفهوم كائن مفكر في نظرية النفس باعتبارها فيزيولوجيا الحس الباطن. والسبب في ذلك يكمن في أنه، ورغم أنهما معا ظاهرتان، فإن الظاهرة التي تَمْثُلُ للحس الخارجي تمتلك شيئا قارا أو دائما يصلح أن يكون أساسا لتحديدات متغيرة، ومن ثم مفهوما تركيبيا، أي مفهوم المكان والظاهرة في المكان؛ أما الزمان، ==

إن مفاهيم المكان الممتلئ والفارغ، والحركة، والقوى المحركة يمكن رَدُّها، بل ويجب ردها إلى مبادئها القبلية في الفيزياء العقلية، بينما في السيكولوجيا العقلية لا يمكن أن نتمثل من المبادئ القبلية أكثر من مفهومٍ لاماديةِ جوهرٍ مفكرٍ والمفهوم المتعلق بتغيره وبهوية الشخص في هذه التغيرات. والباقي كله إنما هو سيكولوجيا إمبريقية، أو بالأحرى ما هو إلا أنثربولوجيا، إذ يمكننا أن نبرهن على أنه من الممتنع علينا أن نعلم هل يملك مبدأ الحياة في الإنسان (النفس) قدرة على التفكير من دون الجسد، وإذا كان الجواب بنعم فما هي هذه القدرة؛ وكل شيء هاهنا يرتد فقط إلى معرفة إمبريقية، أي إلى معرفة يمكننا أن نكتسبها في الحياة، أي في ظل وحدة النفس والجسد، وهذا ما يجعلها غير مؤاتية للغاية النهائية للميتافيزيقا التي هي محاولة النقلة من الحسي إلى الفوق-حسي. وهذه النقلة يجب البحث عنها في الحقبة الثانية من محاولات العقل المحض في الفلسفة، الأمر الذي سنعرضه الآن.

الذي هو الصورة الوحيدة لحدسنا الباطن، فليس فيه أي شيء دائم، ومن ثم لا يقدم لنا مادة للمعرفة غير تغير التحديدات، وليس موضوع التحديد. فكل ما في النفس يوجد في سيلان مستمر وليس هناك شيء دائم ما عدا الأنا (le Moi)؛ ولكن الأنا ليس حدسا، بل هو تمثل فارغ من المحتوى، ومن ثم من المتباين الحسي، أي هو مجرد مفهوم يدل على شيء بسيط، على صورة الوعي التي تصاحب تمثلاتنا وترفعها إلى منزلة معرفة عندما يُعطى في الحدس شيء آخر يقدم مادة من أجل تمثل موضوع. (282-281 A).

"الطور الثاني" للميتافيزيقا

يمكن تسمية الطور الأول للميتافيزيقا طور الأنطولوجيا، نظرا لأن ما يُعلّمنا إياه ليس البحث عن ما هو أساسي في مفاهيمنا عن الأشياء بتفكيكها إلى عناصرها، وهذه مهمة المنطق، بل يعلمنا ما هي المفاهيم التي نُكَوِّنها قبليا عن الأشياء، وعلى أي نحوٍ نُشكِّلها، بهدف إدراج ما يمكن أن يُعطى لنا في الحدس بصفة عامة تحتها؛ وهذه عملية لا يمكن بدورها أن تتمَّ إلا بقدر ما تجعل صورة الحدس القبلي هذه الموضوعات قابلة للمعرفة من قِبَلنا في المكان والزمان بوصفها ظاهرات فقط وليس بما هي أشياء في ذاتها. في هذا الطور الأول يجد العقل نفسه مضطرا إلى إنجاز تقدُّمٍ لا يتوقف نحو اللامشروط في سلسلة من الشروط التابعة بعضها لبعض، وهذه دائما مشروطة من جديد إلى ما لانهاية، وذلك لأن كلَّ مكانٍ أو كُلَّ زمان لا يمكن البتة أن يُتمثل إلا بوصفه جزءا من مكان أو من زمان معطى أكبر [287]، وفيهما يجب البحث عن شروطِ ما يُعطى لنا في كل حدس، بغرض الوصول إلى اللامشروط.

إن التقدم الثاني الأكبر المطلوب من الميتافيزيقا الآن، إنما هو الوصولُ إلى اللامشروط انطلاقا مما هو مشروطٌ في موضوعات التجربة الممكنة، وتوسُّعُ معرفتها وصولا إلى إتمامِ هذه السلسلة بواسطة العقل (لأن ما أُنجز وصولا إلى هنا كان من عمل قدرتي الفهم والحكم). ومن ثمة يمكن وصف الطور الذي يتعين عليها أن تقطعه الآن بأنه طور الكسمولوجيا

الترنسندنتالية، لأنه يجب النظر إلى المكان والزمان في مقدارهما الكلي باعتبارهما المجموع الذي يضم كافة الشروط والحاويين لكل الأشياء الموجودة فعليا في ترابطها، وهكذا فإن الكل الذي يضم هذه الأشياء، من حيث إنها تملؤهما، يجب أن تصير قابلة للتمثل تحت مفهومَ العالم.

إن الشروط التركيبية (*principia*) لإمكان الأشياء، أي عِلَلَ تحديدها (*principia essendi*)[1]، تُستقصى من أجل المشروط (*principiatum*) هاهنا، أي في جملة السلسلة الصاعدة حيث تكون تابعةً بعضُها لبعض، بغرض الوصول إلى اللامشروط (*principium, quod non est principiatum*)[2]. والعقل يطالب بذلك ابتغاء مرضاة نفسه. ولكنه لا يجد في نفسه حاجة كهذه فيما يخص السلسلة النازلة من الشرط إلى المشروط، لأنه لا يرى هاهنا أي جملة مطلقة يطلبها، وهذه الأخيرة، من حيث هي متوالية، يمكن أن تظل دائما غير تامة، لأن النتائج تتوالى من تلقاء نفسها بمجرد ما إن تُعطى العلة (Grund) الأسمى التي تعتمد عليها.

(1) مبادئ الوجود.

(2) عبارة لاتينية تعني "مبدأ لا مبدأ له". واضح أن كانط يستعين بالمعجم الفلسفي اللاتيني الراسخ لشرح ما يريد قوله، وهو أن مبدأ العلة (Grund) يجعل العقل البشري دائم البحث عن تعليل كل ما هو مشروط، فيصعد هكذا في سلسلة الشروط، من مشروط إلى شرطه، ومن هذا إلى شرطه، وهكذا دواليك في مهمة تقتضي دوما استقصاء جملة الشروط التي يُعلِّل كل منها مشروطه سواء من جهة إمكانه (علة أو مبدأ الوجود)، أو من جهة سببه (علة أو مبدأ حدوثه). وغرض العقل البعيد من استقصاء جملة الشروط التابعة بعضها لبعض صُعُدا هو الإمساك باللامشروط، بمبدأ المبادئ، الذي يُقْفِلُ مسلسل التعليل نهائيا.

ولكن، لا يمتنع أن يكون كل شيء في المكان والزمان مشروطا، وأن يكون اللامشروط في السلسلة الصاعدة للشروط بعيد المنال تماما. فالتفكيرُ في مفهومِ كلٍّ مطلقٍ للمشروط فقط باعتباره لامشروطا، أمر ينطوي على تناقض. وتبعا لذلك، فإن اللامشروط لا يمكن النظر إليه إلا على أنه عنصر من السلسلة التي يحُدُّها بوصفه علة (Grund) دون أن يكون هو نفسه تاليا لعلة أخرى؛ وامتناع الوقوف على أساس، والذي هو عابر لكل المقولات حالما تُطبّق على علاقة التاليات بعللها (Gründen)، هو ما يُورّط العقل في نزاع مع نفسه، نزاع لا يمكن حلّه أبدا ما دامت الموضوعات في المكان والزمان تُعَدُّ أشياء في ذاتها وليس ظاهرات فحسب؛ وقد كان ذلك محتوما قبل حقبة نقد العقل المحض[1]، بحيث إن الدعوى والدعوى المضادة كانت كل منهما لا تكف عن تقويض الأخرى، فلم يكن ثمة مفرٌّ من أن تُوقعا العقل في أشد أشكال النزعة الشكية يأسا؛ [288] وهذه وضعية كئيبة بالنسبة إلى الميتافيزيقا، لأنها إن كانت لا تستطيع حتى أن تجد في موضوعات الحواس ما يُرضي مطلبها المتعلق باللامشروط، فإن النقلة نحو الفوق- حسي الذي هو مع ذلك غايتها النهائية، أمر لا يمكن التفكير فيه بتاتا[2].

---

(1) لا يتعلق الأمر هنا بغلط يمكن التخلص منه من خلال فحص الصورة المنطقية للاستدلال، بل بوهمْ مركوز في طبيعة العقل الذي يبحث في تعليله للظاهرات عن مبدأ المبادئ، علة العلل، اللامشروط. إن علاج هذا الوهم يقتضي التمييز النقدي بين الظاهرات والنومينات.

(2) القضية التي تنص على أن جملة كل الشروط في المكان والزمان هي مشروطة، قضية خاطئة. ذلك أنه إذا كان كل ما في المكان والزمان مشروطا (من الداخل)، فإن أي جملة ليست ممكنة فيها. وتبعا لذلك، فإن الذين يسلمون بجملة مطلقة للشروط ==

فإذا كنا الآن نتقدم في السلسلة الصاعدة من المشروط إلى الشروط في جُملة العالم لكي نصل إلى اللامشروط، فعندئذ تتولد، في المعرفة النظرية- الدغمائية المتعلقة بجملة العالم المعطاة، التناقضات الآتية للعقل مع نفسه، حقيقية كانت أو ظاهرة فحسب. **أولا**، بحسب المُثُل الرياضية المتعلقة بتركيب المتجانس أو بتجزيئه؛ **وثانيا**، بحسب المُثُل الدينامية المتعلقة بتأسيس (*Gründung*) وجود المشروط على الوجود اللامشروط.[1]

[I. فيما يخص المقدار الممتد[2] للعالم في قياسه، أي في الإضافة المتكررة

المشروطة فقط، يناقضون أنفسهم، سواء اعتبروها محدودة (متناهية) أو غير محدودة (لامتناهية)، ومع ذلك يجب النظر إلى المكان على أنه جملة من هذا القبيل [أي جملة الشروط المشروطة فقط، التي لا يمكن البتة إدراكها بما هي كل تام بإطلاق]، مثلما هو شأن الزمن الذي مضى (هامش كانط).

(1) مجال الرياضي هو ما في الحدس من تجانس، وهو يتعلق بموضوعات الحدس فقط (محضا كان أو إمبريقيا). أما الدينامي فيتعلق بالوجود الفعلي (existence) لهذه الموضوعات، ويعالج العلاقات بين وقائع غير متجانسة (CI, A 160/ B 199 ; A .(528/ B 556

(2) يعرّف كانط المقدار الممتد (la grandeur extensive) بأنه هو «الذي فيه تمثل الأجزاء يجعل تمثل الكل ممكنا (وبالتالي يتقدم عليه بالضرورة)». ويضرب لذلك مثلا بتمثل الخط (المكان) وتمثل الوقت (زمان): لا يمكننا أن نتمثل خطا، مهما كان قصره، من دون أن نَجُرَّه بالفكر، أي من دون أن ننطلق من نقطة، ومنها نولّد جميع أجزائه على التوالي؛ ولا يمكننا أن نتمثل مدة، مهما صغرت، إلا إذا فكرنا تدرجا متتاليا من آن إلى آخر، حيث تفضي عملية تجميع جميع الأجزاء عن طريق الإضافة إلى إنتاج مقدار محدد من الزمان. وبما أن الحدس عندنا يعتمد على صورتي المكان والزمان فقط، فإن أي ظاهرة، بما هي حدس، هي مقدار ممتد، إذ لا يمكن الإمساك
==

للوحدة المتجانسة والمساوية باعتبارها مقياسا، ابتغاء الحصول على مفهوم محدد له (أ) فيما يتعلق بمقداره في المكان، و (ب) وبمقداره في الزمان، من حيث إن الاثنين معا معطيان - والأخير يقيس ما انصرم من مدته الزمانية - يُثبت العقل فيما يخصهما معا بقدر متساو من التعليل، أنهما لامتناهيان، وأنهما مع ذلك ليسا لامتناهيين، فهما إذن متناهيان. بيد أن الدليل عليهما، وهو أمر لافِتٌ للنظر، لا يمكن أن يكون مباشرا، بل بالخلف (apagogiquement)، أي عن طريق دحض المقابل[1]. وهكذا لدينا:

أ. الدعوى[2]: العالم ذو مقدار لامتناه في المكان؛ لأنه لو كان متناهيا، لكان محدودا بمكان فارغ هو نفسه لامتناه، لكنه في ذاته ليس شيئا موجودا بالفعل، إلا أنه سيفترض الوجود الفعلي لشيء يكون موضوعا لإدراك حسي ممكن، أي الوجود الفعلي لمكان لا يحوي أي شيء حقيقي، غير أنه مع ذلك يحوي شيئا ما بوصفه حدا لما هو حقيقي، أي بوصفه شرطا أخيرا

بها حسيا إلا من خلال تركيب متتال يضم جزءا إلى جزء. وبعبارة أبسط، إن كل ما ندركه حسيا (كل ما نحدسه) له مقدار أو عِظَمٌ (grandeur) أو كمية (*quantum*)، ومن ثم يمكن قياس أبعاده المكانية والزمانية. (نقد العقل المحض، A 162-163؛ B 203-204).

(1) انظر نقد العقل المحض (A 789 /B 817)؛ والمنطق (9: 52).

(2) على القارئ أن ينتبه هاهنا إلى أن هذا العرض للنقيضة الأولى خاطئ، لأنه يقيم تقابلا بين اللاتناهي المكاني واللاتناهي الزماني؛ والحال أن القضيتين المعروضتين في أ و ب هما أولا غير متقابلتين، بل هما قضية واحدة مطبقة على المكان ثم على الزمان؛ وثانيا، إنهما معا يشكلان محتوى الدعوى المضادة في النقيضة الأولى التي تدور الدعوى فيها على التناهي فيما يخص المكان والزمان معا.

قابلا للملاحظة لما يجد نفسه على نحو متبادل في المكان، وهذا تناقض؛ لأن المكان الفارغ لا يمكن أن يُدرك حسيا ولا أن يحوي بذاته وجودا فعليا (يمكن معاينته).

ب. **الدعوى المضادة**: العالم أيضا لامتناه فيما يخص الزمن المنصرم. [289] فلو كانت له بداية، لتقدم على هذه البداية زمن فارغ، الأمر الذي من شأنه أن يجعل من أصل العالم، ومن ثم من العدم الذي تقدَّم، موضوعا لتجربة ممكنة، وهذا تناقض.

II. فيما يخص المقدار المُشْتَدّ[1]، أي الدرجة التي بها يملأ هذا المقدار المكان أو الزمان، تظهر النقيضة الآتية:

---

(1) يعرّف كانط المقدار المشتد (la grandeur intensive) بأنه ما «لا يُمْسَكُ به إلا باعتباره وَحْدة، ولا يمكن تمثل الكثرة فيه إلا بالاقتراب من النفي = 0. لكل حقيقة (réalité) في الظاهرة إذن مقدار مشتد، أي درجة. [...] وهكذا، لكل إحساس، ومن ثم لكل حقيقة في الظاهرة، مهما كانت صغيرة، درجة ما، أي مقدار مشتد يمكن أن ينقص دائما، وبين الحقيقة والنفي ثمة تسلسل متصل من الحقائق (réalités/ realities) الممكنة والإدراكات الحسية الصغرى الممكنة». (نقد العقل المحض، A 168–169/ B 210–211). ها نحن نرى كانط يتحدث عن الحقيقة والحقيقي في الظاهرة، أي التحديدات الكيفية للشيء المدرك حسيا. هذه الحقيقة لها مقدار مشتد، أي درجة. فمثلا لا بد أن يكون لونُ شيء مدرك حسيا درجة معينة، أي داكن أو قان أو باهت... ومهما صغرت هذه الكمية المشتدة، فإنها لا يمكن أن تكون الصغرى بإطلاق. غير أن الأمر لا يتعلق في الكمية المشتدة بدرجة تزداد أو تنقص بالإضافة أو بالطرح، وإنما بدرجةِ شِدّتُها تزيد أو تنقص بتغيرات لامتناهية في الصغر.

أ) دعوى: الأشياء الجسمانية في المكان مؤلفة من أجزاء بسيطة؛ إذْ لو افترضنا العكس، لكانت الأجزاء بالتأكيد جواهر، ولكن لو مُحِيَ تركيبها بكامله بما هو علاقة فحسب، لما بقي عندئذ أيُّ شيء، اللهم إلا المكان فقط بوصفه مجرد حامل لكل العلاقات. وبناء على ذلك، لن تكون الأجسام مؤلفة من جواهر، وهذا ما يناقض الافتراض.

ب) دعوى مضادة: الأجسام ليست مؤلفة من أجزاء بسيطة.

في الحالة الأولى تظهر نقيضة، من كوننا نستطيع، في مفهوم مقدار الأشياء في العالم، في المكان كما في الزمان، إما أن نصعد في التركيب من أجزاء معطاة على نحو مشروط بالكامل إلى الكل اللامشروط، وإما أن ننزل عبر التقسيم من الكل المعطى إلى الأجزاء منظورا إليها على أنها لامشروطة. وسواء سلمنا، فيما يخص النقطة الأولى، بأن العالم لامتناه بحسب المكان والزمن المنصرم، أو بأنه متناه، فإننا نتورط حتما في تناقض مع أنفسنا. فإذا كان العالم، شأنه شأن المكان والزمن المنصرم الذي يملؤه، معطى كمقدار لامتناه، فإنه عندئذ مقدار معطى لا يمكن أبدا أن يكون معطى بالكامل، وهذا تناقض. وإذا كان أي جسم أو كل وقت، في التغير الذي يمس حالة الأشياء، مؤلفا من أجزاء بسيطة، فعندئذ، ونظرا لأن المكان كما الزمان قابلان للقسمة إلى ما لا نهاية (وهو ما تبرهن الرياضيات عليه)، يجب أن تُعطى كثرة لامتناهية، إلا أن هذه؛ ووفقا لمفهومها، لا يمكن أبدا أن تعطى بكاملها، وهذا تناقض أيضا.

والأمر يجري على الشاكلة نفسها مع الصنف الثاني من المُثُل المتعلقة باللامشروط الدينامي. ذلك أنه يقال من جهة: «ليس ثمة أي حرية، وإنما

يحدث كل شيء في العالم بحسب الضرورة الطبيعية». ففي مسلسل المسبَّبات في علاقتها بأسبابها، تسود الآلية الطبيعية سيادة تامة، مما يعني أن كل تغيرٍ محددٌ سلفا بالحالة السابقة[1]. ومن جهة أخرى تقابل هذا الإثبات الكلي دعوى مضادة: «بعض الحوادث يجب التفكير فيها على أنها ممكنةٌ عن حريةٍ، ولا يمكن أن تكون برمَّتها خاضعة لقانون الضرورة الطبيعية، إذ لو كان الأمر بعكس ذلك لَمَا حدث كل شيء إلا بطريقة مشروطة، ولَمَا أمكن أن نعثر تبعا لذلك على أيّ شيء لامشروط في سلسلة الأسباب؛ [290] والحال أن التسليم بجملة الشروط في سلسلة المشروط البحت أمر فيه تناقض.»

وأخيرا تصطدم الدعوى المنتمية إلى الصنف الدينامي، والتي هي من جهة أخرى واضحة بما فيه الكفاية، ومفادها أنه في سلسلة الأسباب ليس كل شيء يمكن أن يكون عارضا، بل يجب أن يكون هناك موجود واجب الوجود بإطلاق، تصطدم مع ذلك بالدعوى المضادة التي مفادها أنه لا موجود من بين ما يمكننا التفكير فيه يمكن تصوره سببا ضروريا بإطلاق للموجودات الأخرى في العالم؛ وهذه القضية معلَّلة، ما دام أن هذا الموجود سينتمي عندئذ إلى أشياء العالم بوصفه عنصرا في السلسلة الصاعدة للمسبَّبات والأسباب، والتي لا تكون أي سببية فيها لامشروطة، ولكن يجب مع ذلك التسليم بها هاهنا باعتبارها لامشروطة، وهذا تناقض.

---

(1) قارن مع التعريف الوارد في نقد العقل العملي (5: 97).

ملاحظة. إذا كانت الدعوى القائلة إن «العالم لامتناه في ذاته» يجب أن تعني أنه «أكبر من أيّ عدد» (مقارنة بمقياس معطى)، فإنها عندئذ خاطئة، لأن عددا لامتناهيا تناقض. فإن قيل إنه ليس لامتناهيا، فهذا صحيح بلا شك، بيد أننا لا نعلم عندئذ ما قد يكون ذلك العدد. فإن قلت: «إنه متناه»، فهذا عندئذ خاطئ أيضا، لأن حدَّه ليس موضوعا لتجربة ممكنة. وهكذا فإن ما أقوله، عن المكان المعطى كما عن الزمن المنصرم، ليس مطلوبا إلا بغرض التقابل. والقضيتان عندئذ خاطئتان، لأن التجربة الممكنة ليس لها حدٌّ ولا يمكن كذلك أن تكون لامتناهية، ولأن العالم بما هو ظاهرة إنما هو فقط موضوع لتجربة ممكنة.

***

تفرض الملاحظات الآتية نفسها الآن في هذا الصدد:

أولا: القضية التي مفادها أنه يجب أن يُعطى لأيِّ مشروطٍ لامشروطٌ على جهة الإطلاق، تصلح مبدأ لجميع الأشياء، بمجرد ما إن يُتصور ارتباطها بالعقل المحض، أي باعتباره ارتباطا بين أشياء في ذاتها. فإذا تبيَّن لنا الآن أنه عند إعماله لا يمكن أن يُطبَّق بلا تناقض على موضوعات في المكان والزمان، فعندئذ ليس هناك مفر ممكن من هذا التناقض إلا بالتسليم بأن الموضوعات في المكان والزمان، بما هي موضوعات لتجربة ممكنة، لا ينبغي أن يُنظَر إليها على أنها أشياء في ذاتها، بل على أنها مجرد ظاهرات تعتمد صورتها على القوام الذاتي لطريقة حدسنا لها.

[291] وبناء على ذلك، تقود نقيضة العقل مجددا على نحو لا مناص منه إلى هذا الحصر لمعرفتنا، وما سبق للتحليلات أن برهنت عليه قبليا بطريقة

وثوقية يتأكد في الجدليات على نحو لا جدال فيه من خلال ضربٍ من التجريب يُجريه العقل على قدرته الخاصة. لا يمكننا أن نجد في المكان والزمان اللامشروط الذي يحتاجه العقل، فلا يبقى لهذا الأخير من شيء آخر غير أن يتقدم على نحو متواصل في اتجاه الشروط دون أمل في إتمام هذا المسار.

ثانيا: النزاع بين هذه الدعاوى ليس مجرد نزاع منطقي يتمثل في التقابل التحليلي (*contradictorie oppositorum*)[1]، أي ليس مجرد تناقض، وإلا وجب أن تكون إحدى الدعويين كاذبة إن كانت الأخرى صادقة، والعكس، مثلا: «العالم لامتناه في المكان»، مقارنة بالدعوى المضادة: «إنه ليس لامتناهيا في المكان». إنه بالأحرى نزاع ترنسندنتالي يتعلق بتقابل تركيبي (*contrarie oppositorum*)[2]، مثلا: «العالمُ متناهٍ في المكان» دعوى تقول أكثر مما يقتضيه التقابل المنطقي؛ لأنها لا تقول فقط إن اللامشروط لا يُلْفى في التقدم نحو الشروط، بل تقول كذلك إن هذه السلسلة من الشروط التابعة بعضها لبعض تشكل مع ذلك كلا مطلقا. فهاتان إذن قضيتان يمكن أن تكونا كاذبتين معا – مثل حكمين في المنطق يقابل أحدهما الآخر تقابل تضاد (*contrarie opposita*) – وفي الواقع إنهما كذلك، لأننا نتحدث فيهما عن الظاهرات كأنها أشياء في ذاتها.[3]

---

(1) "متقابلان تقابل تناقض". انظر المنطق (§ 48، 9: 116). وحول الفرق بين التقابل التحليلي والتقابل الجدلي، انظر نقد العقل المحض (A 503 / B 531).

(2) "متقابلان تقابل تضاد"، انظر المنطق (§ 49، 9: 117).

(3) في النقيضتين الرياضيتين يسقط هذا التقابل الضدي الظاهر فور التذكير بالفرق بين الظاهرات والأشياء في ذاتها. ففيهما يقوم التقابل بين قضيتين كاذبتين، لأن موضوع الجزم نفسه فيهما (العالم بما هو كل مطلق) محالٌ.

ثالثا: يمكن أيضا أن تتضمن الدعوى والدعوى المضادة أقلَّ مما يقتضيه التقابل المنطقي، ومن ثمة تكونان صادقتين معا – مثل حكمين في المنطق يقابل أحدهما الآخر لاختلاف موضوعيهما فقط (*judicia subcontraria*)[1] – كما هو الحال فعليا في نقيضة المبادئ الدينامية، حيث يُؤخذ الموضوع في الحكمين المتقابلين بدلالتين مختلفتين[2]. فمثلا، يبدو مفهوم السبب، بوصفه سببا ظاهراتيا (*causa phaenomenon*)، في الدعوى: «إن كل سببية الظاهرات في العالم الحسي تخضع لآلية الطبيعة» متناقضا مع الدعوى المضادة: «إن بعض سببية هذه الظاهرات لا تخضع لهذا القانون»؛ غير أن تناقضا كهذا لا يلزم بالضرورة أن يُلغى بينهما، إذ يمكن في الدعوى المضادة أخذ الموضوع بمعنى آخر غير الذي له في الدعوى، أي إن الموضوع نفسه يمكن التفكير فيه على أنه سبب نوميني (*causa noumenon*)، وفي هذه الحالة يمكن أن تكون القضيتان معا صادقتين، ويمكن أن يكون الموضوع نفسه، من حيث هو شيء في ذاته، حرا من التحديد بحسب الضرورة الطبيعة، [292] بينما لا يكون، بما هو

(1) باللاتينية "حكمان داخلان تحت التضاد"، انظر المنطق (§ 50، 9: 117).

(2) تسمح المفاهيم الدينامية بعقد صلة تركيبية بين أمرين غير متجانسين (مختلفين بالجنس)؛ وبما أن النقيضتين الديناميتين تعتمدان على مفاهيم دينامية (السبب والمُسبَّب/ الضروري والعارض)، فإن الموضوع فيهما يمكن أن يؤخذ بدلالتين مختلفتين، فيُعتبر مرة أساسا للسلسلة دون أن يكون خارجها، أي أنه مجانس لها، ومن ثمة يكون ظاهرة؛ ويعتبر مرة ثانية أساسا للسلسلة من خارجها، أي أنه من غير جنسها، أي يُنظر إليه على أنه نومين.

ظاهرة، حرا مع ذلك فيما يخص الفعل نفسه. والأمر نفسه يسري على مفهوم واجب الوجود[1].

رابعا: إن نقيضة العقل المحض هذه، والتي يبدو أنها تقوده بالضرورة إلى التوقف الشكي، تؤدي في نهاية المطاف، بفضل النقد، إلى تقدم وثوقي لهذا العقل، وخصوصا عندما يتبين أن مثل هذا النومين، بوصفه شيئا في ذاته، هو حتى فيما يخص قوانينه قابل للمعرفة فعليا، على الأقل من منظور عملي، رغم أنه فوق-حسي[2].

---

(1) لا يمكن أن يتدخل أي شرط آخر في الترابط الرياضي لسلاسل الظاهرات إلا إذا كان محسوسا، أي لا بد أن يكون الشرط هنا هو نفسه جزءا من السلسلة؛ بينما تسمح السلسلة الدينامية للشروط المحسوسة بشرط من غير جنس الظاهرات، أي ليس جزءا من سلسلتها، بل يقع خارجها باعتباره شرطا معقولا. وعليه، فإن العقل قد يجد مبدئيا ضالّته (أي رغبته في الإمساك باللامشروط) في الربط الدينامي، حيث يمكن وضع اللامشروط على رأس الظاهرات دون أن يؤدي ذلك إلى إحداث تشويش في تسلسلها من جهة أنها دائما مشروطات. وهكذا فإن المُثُل الدينامية تختلف عن المُثل الرياضية من جهة أنها تسمح بشرط للظواهر من خارج تسلسلها بما هي مشروطات، أي بشرط لا يكون هو نفسه ظاهرة. (نقد العقل المحض، A 530-531/ B 558-559).

(2) إذا كانت النقيضتان الأولى والثانية (الرياضيتان) تقودان العقل المحض إلى النزعة الشكية، لأنهما تحولان دون تقدم معرفته، فإن النقيضتين الأخيرتين (الديناميتين) تمهدان الطريق لنقلة وثوقية-عملية نحو الفوق-حسي، لأنهما تجعلان الوجود الفعلي للسبب الحر والضرورة المعقولة أمرا قابلا للتفكير. هكذا نرى كانط من جهة يستبعد تمثّل عالم في ذاته، والذي استندت إليه مذاهب ضارة من قبيل وحدة الوجود (panthéisme) والنزعة الطبيعية (naturalisme) والنزعة المادية ==

إن حرية الاختيار هي هذا الفوق-حسي الذي، بموجب القوانين الأخلاقية، لا يُعطى فقط باعتباره حقيقيا في الذات[1]، بل هو كذلك محدَّدٌ من منظور عملي فيما يتعلق بالموضوع[2]، ولو أنه من الزاوية النظرية لن يكون بتاتا قابلا للمعرفة، إلا أنه هو الغاية النهائية للميتافيزيقا[3].

إن إمكان مثل هذا التقدم للعقل عن طريق المُثُل الدينامية يستند إلى أنه فيها لا يمكن أن يكون التأليف الخاص بالاقتران بين المسبَّب وسببه، أو بين العارض والضروري، ارتباطا بين أمور متجانسة[4]، كما هو الحال في

(matérialisme)، إلخ.، ويؤكد من جهة أخرى أن مفهومي السبب الحر والضرورة المعقولة قابلان للتفكير، وهما مفهومان لا تقوم للأخلاق قائمة بدونهما.

(1) برهن كانط في نقد العقل العملي أن واقعة العقل المحض العملي (=الوعي بالقانون الأخلاقي) تثبت الحقيقة الموضوعية للحرية (5: 28 وما بعدها).

(2) يتعلق الأمر بالخير الأسمى وبالشروط التي من دونها يستحيل علينا أن نعدَّه قابلا للتحقيق؛ وهذه الشروط تتعلق بالتفكير وحده وليس بالمعرفة.

(3) المُضمر هو: لو كانت الأطروحتان المتقابلتان في النقيضة الثالثة كاذبتين معا، كما هو حال أطروحات النقيضتين الرياضيتين، لكانت حرية الاختيار عندئذ غير قابلة للتفكير (لما أمكن تصورها بلا تناقض)، ومن ثمة لا تصلح بتاتا لأن تكون موضوعا لمعرفة وثوقية.

(4) في حالة هذين المثالين الديناميين بالضبط، أي الحرية وواجب الوجود على جهة الإطلاق، لا داعي لأن يكون الحدان اللذان يؤلف بينهما في مركب من الجنس نفسه؛ وهذا يعني أن ذلك لا ينطبق على كل مفهوم دينامي. وبعبارة أدق، يمكن القول إن المفهوم الدينامي يبيح عدم تجانس المركب. لكنه لا يستبعد التجانس، إذ العلاقات السببية التي مجالها هو التجربة تقوم بين أمور متجانسة، ولنقل ظاهراتية.

التركيب الرياضي، بل يمكن أن يكون الأساس والتالي[1] أو الشرط والمشروط من نوع مختلف، وهكذا، يمكن أن تحصل في التقدم من المشروط إلى الشرط نقلة بحسب مبادئ من الحسي إلى الفوق-حسي بما هو شرط أسمى.



مثل قضيتين جزئيتين، تقول النقيضتان الديناميتان أقل مما يقتضيه التقابل. ولهذا يمكن أن تكونا معا صادقتين.

في النقيضتين الديناميتين، يمكن القبول بشي ما غير مُجانِس باعتباره شرطا. ولدينا هاهنا كذلك شيء ما بواسطته يمكن أن يُعرف الفوق-حسي (الله، الذي هو الغاية المنشودة له)، لأن قانون الحرية بما هو فوق-حسي قد أُعطي.

إن الغاية النهائية قد وُجّهت نحو الفوق-حسي في العالم (الطبيعة الروحانية للنفس) وخارج العالم (الله)، ومن ثمة نحو الخلود والثيولوجيا.

(1) على غرار قولنا في المنطق: المُقَدّم والتالي؛ ومقابلهما بالفرنسية والإنجليزية هو: ground and consequent / fondement et conséquence.

[293] الطور الثالث للميتافيزيقا
نقلة عملية-وثوقية نحو الفوق-حسي

قبل أي شيء ينبغي أن لا يَعْزُبَ عن البال أن الميتافيزيقا في هذه الرسالة بكاملها، وطبقا للمشكلة التي وضعتها الأكاديمية، إنما تُفهم باعتبارها علما نظريا فقط، أو، بحسب تسمية أخرى ممكنة، باعتبارها ميتافيزيقا الطبيعة. وتبعا لذلك، لا ينبغي أن تُفهم النقلة نحو الفوق-حسي على أنها خطوة تفضي إلى علم عقلي مختلف تماما، أي عملي-أخلاقيا، يمكن أن يسمى ميتافيزيقا الأخلاق. ذلك سيكون زَيْغا نحو حقل مختلف تماما (*metabasis eis allo genos*)[1]، رغم أن هذا العلم قد اتّخذ أيضا من شيء فوق-حسي موضوعا، وهو الحرية، ولكن لا بالنظر إليها من حيث ما هي عليه بطبيعتها، وإنما بالنظر إلى ما تؤسسه من مبادئ عملية تتعلق بالسلوك.

ولكن، بحسب جميع البحوث المُنجزة في الطور الثاني، لا يمكن إطلاقا أن يُلفى اللامشروط في الطبيعة، أي في عالم الحواس، رغم أنه يجب التسليم به بالضرورة. ولكن ليس ثمة أيُّ معرفة نظرية-وثوقية (*noumenorum non datur scientia*) فيما يتعلق بالفوق-حسي.

(1) العبارة يونانية مكتوبة بحروف لاتينية، ومفادها أنه لا ينبغي أن ننتقل في البرهان من جنس إلى آخر، فنبرهن مثلا على قضية هندسية بعلم العدد.

ولذلك يبدو أن نقلة عملية-وثوقية لميتافيزيقا الطبيعة متناقضة، وأن طور الميتافيزيقا الثالث مستحيل.[1]

غير أننا نجد كذلك بين المفاهيم المتعلقة بمعرفة الطبيعة، من أيّ نوع كانت هذه المعرفة، واحدا ذا ميزة خاصة تكمن في أنه يُتيح لنا أن نفهم لا ما هو في الموضوع، بل ما نضعه فيه، وذلك بمجرد ما إن ننسبه إليه؛ فهو إذن بالتأكيد ليس جزءا مُقوِّما لمعرفة الموضوع، وإنما هو وسيلة أو أساس معرفي (*Erkenntnisgrund*) يعطيه العقل، من أجل معرفة نظرية بالتأكيد، ولكن بالقدر الذي لا تكون معه وثوقية. ذلك هو مفهومُ غائيةِ الطبيعة، الذي يمكن أيضا أن يكون موضوعا للتجربة[2]؛ فهو إذن مفهوم محايث، وليس متعاليا، مثل غائية بنية الأعين والآذان؛ إلا أنه ليس هناك، فيما يتعلق بالتجربة، معرفة حوله أكثر من تلك التي أَقَرَّ له بها أبيقور[3]، ومفادها هو:

---

(1) السببية المعقولة والضرورة المعقولة مفهومان ضروريان للفوق-حسي، لكنهما يشيران إلى منطقة ممتنعة على المعرفة وغريبة تماما عن الحسي. وتبعا لذلك، لا يمكن التوسل بهما للانتقال من الحسي إلى الفوق-حسي، ومن ثم لا يستجيبان للمشكلة الموضوعة. يجب أن يوجد في الحسي نفسه شيء ما يقود إلى الفوق-حسي.

(2) هذا المفهوم مبدأ لحكم التفكُّر (jugement réfléchissant) الذي يسعى إلى تفسير إمكان الموضوع المعطى، وليس للحكم المحدِّد (jugement déterminant) الذي يشكل الموضوع باعتباره موضوعا للمعرفة. (نقد قدرة الحكم، المدخل الأول، 20: 219-220).

(3) تنكر الأبيقورية أيَّ وجاهة لمفهوم غائية الطبيعة؛ أما كانط، فيثبت أنه لا يمكن استعمال هذا المفهوم استعمالا مُقوِّما (usage constituant) في علوم الطبيعة، لكنه لا ينكر أن له دورا استكشافيا وتنظيميا (rôle heuristique et régulateur) فيها.

بما أن الطبيعة قد شكّلت الأعين والآذان، فإننا نستخدمها من أجل الإبصار والسماع؛ إلا أن ذلك لا يثبت أن السبب الذي أنتجها كانت لديه هو نفسه النية في تشكيل هذه البنية طبقا للغاية المذكورة، إذ لا يمكننا أن ندرك حسيا هذه الأخيرة، [294] بل يمكن جلبها باستدلال عقلي[1]، لهدف واحد هو أن نتعرف على غائية في موضوعات من هذا القبيل.

---

(1). لجأنا إلى هذا التركيب لكي نقرب إلى الفهم ما يؤديه التعبير الإنجليزي "by reasoning" وما تؤديه ترجمتان فرنسيتان بـ"par la ratiocination" أو بـ"au moyen de raisonnement". لكي نفهم ما يقوله كانط هنا ينبغي أن نأخذ في حسباننا أن مفهوم الغاية الطبيعية عنده هو من جهة أولى مفهومٌ مشروطٌ إمبريقيا، أي أنه ليس ممكنا إلا تحت شروط معينة تُعطى في التجربة؛ ولكنه من جهة أخرى لا يمكن أن يُجرّد من التجربة، لأنه يُدرج الطبيعة تحت سببية لا يمكن تصورها إلا بالعقل فقط، سببية تعمل وفق مقاصد. إنه بلغة كانطية مفهوم ينتجه العقل من أجل الحكم على ما هو معطى عن الموضوع في التجربة، ولكن لا يمكن البرهنة على حقيقته الموضوعية؛ ولذلك هو مفهوم يوضع رهن إشارةِ قدرةِ حكمٍ لا تحدد الموضوع، بل تتفكر فيه (نقد قدرة الحكم، § 74، 5: 396). لنقل بلغة اليوم إنه مفهوم منهجي موجَّه لا لإنتاج معرفة يمكن التحقق من صدقها أو كذبها، بل لإنتاج أحكام حول ضرب معين من الموضوعات الطبيعية (الموجودات المتعضية) يَظْهَرُ لنا الانتظام فيها وكأنه ثمرة فعل غائي. فالحكم الغائي إذا حكم معرفي، إلا أنه يعود إلى قوةِ حكمٍ تتفكر في الموضوع لا إلى قوة حكم تُحَدِّده، أي أنه يستند إلى عملية تفكّر (rélexion)، أي إلى مقارنة بين القوام الخاص ببعض الظاهرات وقدرتنا الخاصة على الفعل وفقا لغايات، وهي تُعرف قبليا. فإذا صح أن مثل هذا الحكم المتفكر لا يمكن أن يصلح لتفسير الظاهرة بغائية واقعية، فإن أساس إمكانه، والذي هو عماد هذه المقارنة، أي الاقتران الغائي، ومن ثم الحرية، يجب أن تكون له على الأقل صحة لا مماراة فيها. ولهذا يفسر كانط فيما سيلي صلاحية هذا المفهوم للفلسفة العملية، وفائدته التنظيمية والكشفية للفلسفة النظرية.

لدينا إذن مفهوم غائيات الطبيعة[1] (téléologie de la nature)، وهو مفهوم قبلي، وإلا لما جاز لنا أن نُدخِله في تمثُّلنا لموضوعات الطبيعة، بل فقط أن نجرده من هذا التمثل باعتباره حدسا إمبريقيا؛ والإمكان القبلي لمثل هذا النوع من التمثل، والذي هو بالتأكيد ليس معرفةً بعدُ، يستند إلى كوننا ندرك حسيا قدرةً على الربط بمقتضى غايات (*nexus finalis*)[2] توجد فينا نحن أنفسنا.

وهكذا، رغم أن المذاهب الفيزيائية-الغائية[3] (حول غايات الطبيعة) لا يمكن بتاتا أن تكون وثوقية، وأنها أقل من ذلك قدرة على تقديم مفهومِ غايةٍ نهائيةٍ، أي مفهوم اللامشروط في سلسلة الغايات[4]، إلا أن مفهوم الحرية، على نحو ما يظهرُ، حتى في الكسمولوجيا، بوصفه سببية غير مشروطة حسيا، وإن كان يظل عرضة للتشكيك، يبقى بلا إبطال، ويبقى

(1) على شاكلة رياضيات نعتمد هذه الكلمة "غائيات" مقابلا لـ: "téléologie" التي نحتها كريستيان ڤولف لتسمية المذهب الذي يهتم بدراسة العلل الغائية.

(2) أي "اقتران غائي". هذا القول غريب نوعا ما، فكانط يقول على ما يبدو إن أساس مفهوم الغائية هو الإدراك الحسي لفاعليتنا الخاصة بالحكم وفقا لأغراض، وهذا تمثل وإن كان باطنا فينا فإنه يظل مع ذلك إمبريقيا. وما ينبغي أن نفهمه إنما هو أننا نكتشف هذا المفهوم بمناسبة هذا الإدراك الحسي، غير أنه لا يُشتق منه.

(3) نسبة إلى مبحث الغائيات.

(4) يبين كانط هنا محدودية المنظور الفيزيائي-الغائي (physico-téléologique) من جهتين: فهو عاجز عن إثبات الصحة الموضوعية لمبدأ غائية الطبيعة؛ وأعجز من أن يقدم المفهوم اللازم لإغلاق نسق الغايات، وهو مفهوم الغاية النهائية، أي اللامشروطة. سيبين كانط أن الفلسفة العملية هي التي تحدد هذا المفهوم، وذلك ما يجعل غائية الطبيعة ممكنة.

معه أيضا مفهوم الغاية النهائية؛ بل إن لهذا الأخير قيمة لا غِنى عنها من منظور عملي-أخلاقي[1]، رغم أن حقيقته الموضوعية لا يمكن تأكيدها بطريقة نظرية- وثوقية، كما هو عموما شأن الحقيقة الموضوعية لأي غائية تخص موضوعات معطاة أو متخيلة.

هذه الغاية النهائية للعقل العملي المحض هي الخير الأسمى بقدر ما هو ممكن في العالم؛ لكن لا ينبغي الْتِماسُ هذا الأخير فقط في ما يمكن للطبيعة أن توفره فحسب، أي في السعادة (أكبر قدر من الملذات)، وإنما في الوقت نفسه في الشرط الأسمى، أي الشرط الذي بموجبه وحده يمكن للعقل أن يمنح هذه السعادة لموجوداتِ العالمِ العاقلة، وهو أن يأتي سلوك هؤلاء مطابقا للقانون الأخلاقي إلى أقصى حد.

إن موضوع العقل هذا فوق-حسي؛ والواجب يُلزمنا بأن نتقدم نحوه باعتباره غاية نهائية. وإذن، فوُجوبُ أن يكون هناك طور من الميتافيزيقا لهذه النَّقْلة ومن أجل التقدم فيها، أمر لا جدال فيه. إلا أن ذلك ممتنع من دون نظرية، لأن الغاية النهائية ليست في متناولنا بالكامل[2]، ومن ثمة يجب

(1) (moralement pratique): هذا التوصيف هام من جهة أنه يحدد مجالا مختلفا عن مجال آخر ينعته كانط بأنه عملي-تقني (techniquement pratique): في هذا الأخير تكون سببية الفعل البشري محددة بمفهوم الطبيعة (أي بتمثل موضوع أو إشباع رغبة مثلا)، ولذلك يجب رد هذا المجال إلى الفلسفة النظرية؛ أما في المجال الأول فيكون الفعل محددا بمفهوم الحرية (الاستجابة للأمر القطعي).

(2) إن حافز الثيولوجيا العقلية هاهنا هو عجز عقلنا العملي عن أن يُعيد خلق العالم الذي تتوقف عليه السعادة.

علينا أن نصوغ مفهوما نظريا عن المصدر الذي يمكن أن تنبثق منه. بيد أن نظرية من هذا القبيل لا يمكن أن تتشكل وفقا لما نتعرف عليه في الموضوعات، بل على أكثر تقدير وفقا لما نضعه فيها، لأن الموضوع فوق-حسي. فهذه النظرية إذن لن تتشكل إلا من منظور عملي-وثوقي، ومن هذا المنظور فقط يمكنها أيضا أن تضمن لِمَثَالِ الغايةِ النهائيةِ حقيقة موضوعية كافية.

أما مفهوم الغاية، فنحن أنفسنا من صُغناه دائما، [295] والعقل هو من يجب أن يصوغ قبليا مفهوم الغاية النهائية.

إن هذه المفاهيم المصطنعة[1]، أو لنقل بالأحرى، من منظورٍ نظري، هذه المُثُل المتعالية، إن عُرضت بحسب منهج تحليلي، هي ثلاثةٌ، وهي: الفوق-حسي فينا وفوقنا وبعدنا.

1. الحرية، التي منها يجب أن نبدأ، إذْ فقط من هذا الفوق-حسي في موجودات العالم نعرف قبليا، ومن ثم على نحو وثوقي، تحت مسمى الأخلاقية، القوانين التي بها تكون الغاية النهائية ممكنة، ولكن فقط بقصد عملي. وبموجب هذه القوانين يجب إذن اعتبار التشريع الذاتي للعقل المحض العملي في الوقت نفسه بمثابة سلطان ذاتي[2]، أي بمثابة القدرة على

(1) مُثُلٌ يشكّلها العقل، ولا يمكن لأي معرفة بموضوع أن تطابقها.

(2) السلطان الذاتي (autocratie) للعقل العملي أخصُّ من تشريعه الذاتي (autononomie)، لأن هذا الأخير يتعلق بالكائن العاقل بوجه عام، بينما الأول يتعلق بحالة خاصة من الكائنات العاقلة، وهم البشر باعتبار أن العقل عندهم ==

أن نَنَالَ، باعتبارنا في الوقت نفسه موجودات معقولة – هاهنا، في هذه الحياة الأرضية، رغم كل العوائق التي يمكن أن تجابهنا بها تأثيرات الطبيعة باعتبارنا كائنات حسية – هذه الغاية النهائية، فيما يخص شرطَها الصوري، أي الأخلاقية؛ وهذه القدرة هي **الإيمان بالفضيلة**، باعتبارها مبدأ فينا لِنَيْلِ الخير الأسمى.

2. الله، المبدأ الكافي تماما للخير الأسمى فوقنا، والذي يُعوِّض، بما هو بارئ أخلاقي للعالم، عن عجزنا حتى فيما يتعلق بالشرط المادي لهذه الغاية النهائية، أي لسعادةٍ في العالم متناسبةٍ مع الأخلاقية.

3. الخلود، أيْ دَوامُ وجودنا الفعلي بَعْدَنَا باعتبارنا أبناء الأرض، مع بقاء العواقب الأخلاقية والبدنية المتناسبة مع السلوك الأخلاقي لأبناء الأرض هؤلاء إلى ما لا نهاية.

عندما تُعرض مراحل المعرفة العملية-الوثوقية بالفوق-حسي ذاتها وفق منهج تركيبي، فإنها تبدأ بالمالك اللامحدود للخير الأسمى الأصلي، وتسير نحو ما يتفرَّعُ عنه (من خلال الحرية) في العالم المحسوس، وتنتهي بعواقب هذه الغاية النهائية الموضوعية للبشر في عالم معقول آتٍ. فهي إذن مترابطة ترابطا نسقيا وفق الترتيب الآتي: الله والحرية والخلود.

يزدوج بجوانب ذاتية تقاوم إعمال القانون الأخلاقي؛ ولذلك يُعرِّف كانط السلطان الذاتي بأنه «وعي [الإنسان] بقدرته على أن يجعل من نفسه سيدا على النزوعات المضادة للقانون» (ميتافيزيقا الأخلاق، 6: 383). ولا ريب في أن هذا الوعي ينضاف إلى الأمر القطعي وليس متماهيا معه، ولكنه يمكن أن يُستنبط منه على نحو مشروع.

أما رغبة العقل البشري في الوصول إلى معرفة فعلية عبر انشغاله بتحديد هذه المفاهيم، فلا تحتاج إلى إثبات؛ والميتافيزيقا التي صارت بحثا ضروريا لا يبتغي بالضبط إلا تلبية هذه الرغبة، لا تحتاج كذلك إلى تبرير مجهودها الذي بَذَلَتْهُ بلا توقف في سبيل هذه الغاية[1]. ولكن، فيما يخص هذا الفوق-حسي الذي تعدُّ معرفتُهُ هي غايتها النهائية، [296] هل توصلت إلى شيء ما منذ حقبة لايبنتز وڤولف، وما كمُّ ما توصلت إليه، وماذا يمكنها أن تتوصل إليه بوجه عام؟ هذا هو السؤال الذي يتعين أن نجيب عنه إن كان يهدف إلى تحقيق الغاية النهائية التي ينبغي للميتافيزيقا بوجه عام أن توجد من أجلها.

حلُّ مشكلة الأكاديمية

ا. أيُّ ضرب من التقدم يمكن أن تحققه الميتافيزيقا فيما يتعلق بالفوق-حسي؟

لقد برهن نقد العقل المحض بما فيه الكفاية على أنه لا يمكن إطلاقا أن توجد وراء موضوعات الحواس أيُّ معرفة نظرية، ولا أيُّ معرفة نظرية-وثوقية، ما دام أنه في هذه الحالة يجب أن يُعرف كل شيء قبليا عن طريق مفاهيم. وما ذلك إلا لأنه يجب بالضرورة أن نتمكن من وضع حدسٍ ما تحت كل المفاهيم، كي تُزوَّدَ بحقيقة موضوعية، وأن حدسنا بكامله حسيٌّ.

(1) يتحدث كانط هنا عن الميتافيزيقا باعتبارها استعدادا طبيعيا مركوزا في العقل البشري الذي يبحث دائما عن أجوبة لأسئلته الكبرى المتعلقة بالغاية النهائية. الميتافيزيقا بهذا المعنى لا تحتاج إلى تبرير. أما الطرائق المستعملة في هذا البحث الدائم، أي الميتافيزيقا باعتبارها علما، فتحتاج إلى الفحص النقدي.

وهذا يعني بعبارة أخرى أننا لا يمكننا أن نعرف أيَّ شيء بتاتا عن طبيعة الموضوعات الفوق-حسية [طبيعة الله، وطبيعة قدرة الحرية عندنا، وطبيعة نفسنا (منفصلة عن الجسد)]، ولا أيَّ شيء عن المبدأ الباطن لكل ما ينتمي إلى الوجود الفعلي لهذه الأشياء، ولا أيَّ شيء عن عواقبها وآثارها من شأنه أن يجعل ظاهراتها حتى بأقل درجة قابلةً للتفسير لنا، ويجعل مبدأها، أي الموضوع نفسه، قابلا للمعرفة.

وعليه، لا يهمُّنا حاليا شيء أكثر من مسألة هل يمكن أن تكون هناك، رغم كل ذلك، معرفة عملية- وثوقية[1] عن هذه الموضوعات الفوق-حسية من شأنها أن تكون عندئذ هي الطور الثالث للميتافيزيقا، الطور الذي من شأنه أن يحقق غايتها تحقيقا تاما.

وفي هذه الحالة سيتعين علينا أن نفحص الشيء الفوق-حسي لا بحثا عن ما هو عليه في ذاته، بل فقط لنعرف كيف يجب علينا التفكير فيه، وأن ننظر إلى طبيعته لكي يكون بالنسبة إلينا متناسبا مع الموضوع العملي-الوثوقي للمبدأ الأخلاقي المحض، أي مع الغاية النهائية التي هي الخير الأسمى. وعندئذ لن نُجْرِيَ بحوثا حول طبيعة هذه الأشياء التي نَصُوغُها

(1) المعرفة النظرية-الوثوقية هي التي تتعلق وثاقتها أو يقينها بالموضوعات، أما المعرفة العملية-الوثوقية، فيقينها يتعلق فقط بالمبادئ التي تُحدِّد الإرادة وما يترتب عنها من عواقب. وتبعا لذلك قد يبدو من قبيل التناقض أن نبحث عن معرفة عملية-وثوقية تتعلق بموضوعات فوق-حسية، غير أن هذه المعضلة تتلاشى عندما يتضح أن معرفة من هذا القبيل لا تخبرنا بأي شيء عن طبيعة هذه الموضوعات، بل نعرف منها فقط على أيِّ نحو يتوجب على أي كائن عاقل أن يفكر فيها.

نحن أنفسنا، ولكن من أجل غرض عملي ضروري فقط، [297] والتي لربما ليس لها بتاتا وجود فعلي خارج مِثالنا عنها، أو ربما لا يمكن أن توجد (رغم أنها لا تنطوي من ناحية أخرى على أي تناقض)، لأننا عندما نسلك هذا الطريق لا يمكننا إلا أن نَضِلَّ في ما يتعدى حدودنا. وما نريده إنما هو فقط أن نعلم ما هي مبادئ الفعل الأخلاقية الموافقة لهذا المثال الذي يشكله العقل على نحوٍ ضروري حتما، والتي يجب علينا إعمالها؛ وعن ذلك تنجم معرفة عملية-وثوقية وتعرُّفٌ على طبيعة الموضوع، مع العدول التام عن أيِّ معرَفة نظرية (*suspensio judicii*)[1]؛ وبخصوص الأولى ما يهم فقط إنما هو الاسم الذي يجب أن يُطلَق على هذه الجهة لتصديقنا، بحيث لا ينطوي من أجل مقصد كهذا لا على القليل جدا (كما في حالة الرأي وحسب) ولا على الكثير جدا (كما في حالة اعتبار شيء ما محتملا)، ولا يتيح بذلك للشاك أن يفوز بالقضية.

والحال أن الاقتناع، الذي هو تصديق لا يمكننا أن نحسم من تلقاء أنفسنا هل يستند إلى علل (*Gründen*) ذاتية فقط أو موضوعية، والتيقُّن الذي هو موضوع شعور لا غير، والذي فيه، بخلاف الأول، تعتقد الذات أنها واعية بالعلل الموضوعية وبطابعها الكافي، وإن كانت لا تستطيع تسميتها أو توضيح ارتباطها بالموضوع[2]، لا يمكن عَدُّ أيٍّ منهما من بين جهات التصديق في المعرفة الوثوقية، نظرية كانت أو عملية، ما دامت هذه

(1) باللاتينية "تعليق الحكم".

(2) لا ينطبق هذا على أيِّ تيقن، بل فقط على التيقن الذي هو موضع إحساس أو شعور.

الأخيرة يجب أن تكون معرفة تعتمد على مبادئ، ومن ثمة يجب أن تكون قابلةً لتمثُّلٍ متمايز وقابل للفهم والتبليغ.

غير أن دلالة هذا التصديق المختلف عن الرأي والمعرفة، المستندين إلى الحكم من زاوية نظر نظرية، يمكن التعبير عنها بكلمة **الإيمان** التي نقصد بها تسليما، أو افتراضا (*hypothesis*) ضروريا، ولكن ضرورتَهُ يستمدها فقط من أنَّ قاعدةً عملية موضوعية للسلوك تستلزمه بالضرورة؛ ونحن بالتأكيد لا نستوعب من الناحية النظرية إمكان تنفيذ هذه القاعدة والموضوع الذي ينجم عنها في ذاته، لكننا من الناحية الذاتية نتعرف فيه على الطريقة الوحيدة لجعلهما موافقين للغاية النهائية.

إن إيمانا كهذا هو تصديق بقضية نظرية - مثلا: «ثمة إله» - من قِبَل العقل العملي باعتباره عقلا محضا عمليا في الحالة الآتية: ما إن تُخْضِع الغايةُ النهائيةُ جُهْدَنا نحو الخير الأسمى لقاعدة عملية ضرورية على جهة الإطلاق، أي تحت قاعدة أخلاقية، لا نستطيع مع ذلك أن نتصور أثرها على أنه ممكن، اللهم إلا بافتراض وجودِ خيرٍ أسمى أصلي، [298] نكون مضطرين قبليا إلى التسليم بهذا الأخير من زاوية نظر عملية.

وهكذا، بالنسبة إلى ذلك القسم من الجمهور الذي لا شأن له بتجارة الحبوب، فإن توقع محصول سيء إنما هو مجرد رأي، وبعْدَ دوامِ الجفاف طوال فصل الربيع، فإن الأمر يتعلق بـ"معرفة"؛ أما بالنسبة إلى التاجر الذي يتمثل هدفُه وهمُّه في التربُّح من هذه التجارة، فإنه إيمانٌ أنّ المحصول سيكون سيئا، وأنّ عليه تبعا لذلك أن يَدَّخر مخزونه، لأن عليه أن يُقرِّرَ فِعْلَ شيءٍ ما بشأنه ما دام أن ذلك له تأثير على عمله ومتاجرته؛ إلا أن ضرورة

هذا القرار المُتَّخذِ تبعا لقواعد الفطنة ما هي إلا ضرورة مشروطة، بينما القرار الذي يفترض مبدأ ذاتيا أخلاقيا يستند إلى مبدأ ضروري على جهة الإطلاق.

وتبعا لذلك، فإن الإيمان، من زاوية نظر عملية-أخلاقية، له أيضا قيمة أخلاقية في ذاته، لأنه اعتناقٌ حرٌّ[1]. إن الاعتقاد (*credo*) في الأركان الثلاثة لعقيدة العقل المحض العملي: - أؤمن بإله واحد، باعتباره المصدر الأصلي لكل خير في العالم وأنه غاية نهائية لهذا الأخير؛ - أؤمن بإمكان موافقة الإنسان لهذه الغاية النهائية، للخير الأسمى في العالم، بقدر ما هو في طاقته؛ - أؤمن بحياة أبدية آتية بوصفها شرطا لاقتراب العالم بلا انقطاع من أسمى خيرٍ ممكنٍ فيه، أقول إن هذا الاعتقاد تصديق حر، وإلا لما كانت له أيُّ قيمة أخلاقية. فهو إذن لا يسمح بأيّ أمْرٍ مُلزِم (بأيّ *crede*)[2]. والحجة البيِّنة على وجاهته لا تكمن في إثبات صدق هذه القضايا باعتبارها قضايا نظرية، ولا من ثم في تعليمٍ موضوعي لحقيقة موضوعاتها، لأن هذا التعليم ممتنعٌ فيما يخص الفوق-حسي، بل تكمن في تعليمٍ صحيحٍ من الناحيتين الذاتية والعملية، وكافٍ لهذا الغرض، للتصرف كما لو كنا نعْلَمُ

(1) إن العزم الثابت على الفعل بطريقة أخلاقية هو الذي يقود إلى الحاجة إلى الاعتقاد في إمكان الغاية التي تستقطب هذا الفعل، بحيث إن الإيمان نفسه يشهد بهذا المعنى على الالتزام بالأخلاقية (المنطق، 9: 70)؛ وهذا لا يدل بتاتا على أن الإيمانَ ذاتَه واجبٌ. غير أن الإيمان وإن كان لا يخلق النية الأخلاقية، بل هو ينبع منها، فإن ذلك ليس مانعا من أن يُقوّيها بأثر رجعي.

(2) . صيغة الآمر في اللاتينية لفعل آمَنَ، أي آمِنْ بـ....

أن هذه الموضوعات موجودة فعليا. كما لا ينبغي هاهنا النظر إلى هذا النمط من التمثُّل على أنه ضروري من منظور عملي-تقني (الإفراط في التسليم أفضل من التفريط فيه) باعتباره مذهبَ فطنةٍ، وإلا لن يكون الإيمان عندئذ صادقا[1]. إنه ليس ضروريا إلا من منظور أخلاقي، ابتغاء إضافة تَتمّةٍ إلى نظريةٍ ما ألزمنا به أنفسنا من قبل، والمتمثل في أن نبذل ما في وسعنا للنهوض بالخير الأسمى في العالم، باستخدام مُثُل العقل فقط، بحيث لا نشكل نحن أنفسنا هذه الموضوعات: الله، والحرية من الناحية العملية، والخلود، [299] إلا تبعا لما تقتضيه القوانين الأخلاقية منا، ونمنحها بحرية حقيقة موضوعية، لأننا واثقون من أنه لا يمكن أن يُلفى أي تناقض في هذه المُثُل، وأن الأثر الذي يُحْدِثه التسليمُ بها على المبادئ الذاتية للأخلاقية وتعزيزها، وعلى السلوك نفسه تبعا لذلك، هو بدوره أثر ذو طابع أخلاقي من خلال النية.

ولكن، ألا ينبغي أن تكون هناك أيضا أدلة نظرية على حقيقة أركان الإيمان هذه، بحيث يمكن القول إنه بفضلها من المحتمل أن يكون هناك إله، وأن هناك نظاما أخلاقيا في العالم موافقا لإرادته ومتناسبا مع فكرة الخير الأسمى، وأن هناك حياة آتية لأيّ إنسان؟ والجواب هو أن كلمة الاحتمال عبثية تماما في هذا الاستعمال، لأن المُحتمل (*probabile*) هو ما

(1) مثل هذا الإيمان الذي يراهن على منفعة، يستند إلى أساس يهدم الأخلاقية التي من شأنها أن تَمُدَّه بكامل معناه العقلاني. هذا ما يذكرنا طبعا بِرهان باسكال الذي يتعلق بحساب افتراضي للاحتمالات. إن رهان باسكال من منظور كانط غير أصيل عمليا في تحفيزه، ويوقع في الوهم من الناحية النظرية في ادعاءاته المحدَّدة.

تكون علّةُ تصديقه أعلى من نصف العلة الكافية، الأمر الذي يفترض تحديدا رياضيا لجهة التصديق، حيث يجب اعتبار عناصر هذه الجهة متجانسة، وذلك بحيث يكون الاقتراب من اليقين ممكنا، بينما علة الأكثر أو الأقل ترجيحا (*verosimile*) يمكن أن تتمثل أيضا في علل غير متجانسة، وهذا بالضبط ما يجعل علاقته بالعلة الكافية لا يمكن أن تُعرف بتاتا[1].

والحال أن الفوق-حسي يختلف عن ما هو قابل للمعرفة بالحواس بنوعه نفسه (*toto genere*)[2]، لأنه يقوم فيما وراء كلِّ معرفةٍ ممكنةٍ بالنسبة إلينا. ومن ثم ليس ثمة أيُّ سبيل للوصول إليه بفضل خطوات مماثِلة لتلك التي نرجو أن نصل بواسطتها إلى اليقين في حقل المحسوس. فليس هناك إذن أيُّ اقتراب من هذا اليقين، ومن ثم ليس هناك أي تصديق يمكن تسمية قيمته المنطقية بالاحتمال.

إن أكبر جهود العقل لا تُقَرّبنا بتاتا، من الزاوية النظرية، من التيقُّن من وجود الله ووجود الخير الأسمى والتطلع إلى حياة آتية، لأنه ليس لدينا أي بصيرة للنفاذ إلى طبيعة الموضوعات الفوق-حسية. أمّا من الزاوية العملية، فإننا نحن أنفسنا نشكل هذه الموضوعات عندما نحكم بأن مُثُلَها مفيدة للغاية النهائية لعقلنا المحض. ولا ريب في أن هذه الغاية النهائية، بما أنها ضرورية أخلاقيا، يمكنها أن تُوَلّد وهْماً يجعلنا نعتبر ما له حقيقة من الناحية الذاتية، أي من أجل استعمال حرية الإنسان، لأنه ماثل في التجربة في أفعال

(1) انظر نقد قدرة الحكم (§ 90، 5: 465)؛ والمنطق (9: 81).

(2) باللاتينية، "بالجنس كله".

موافقة لقانون هذه الحرية، [300] معرفةً بالوجود الفعلي للموضوع المطابق لهذه الصورة.



يمكن الآن وصف طور الميتافيزيقا الثالث في تقدم العقل المحض نحو غايته النهائية. إنه يتخذ شكل دائرة، حيث يعود الخط المحيط إلى نفسه، وبذلك يحوي كلَّ المعرفة المتعلقة بالفوق-حسي، الكلَّ الذي لا يبقى خارجه أيُّ شيء من هذا القبيل، والذي مع ذلك يشمل كل ما يمكن أن يُشبع حاجات هذا العقل. فبعد أن يتحرر العقل من أيّ شيء إمبريقي، حيث كان يظل متورطا دائما في الطورين الأولين، ومن شروط الحدس الحسي التي لم تكن تقدم له الموضوعات إلا على نحو ما تبدو عليه في الظاهرة، وبعد أن يضع نفسه في زاوية نظر المُثُل، حيث ينظر إلى موضوعاته بحسب ما هي عليه في ذاتها، يرسم أفقه[1]، الذي يبدأ من الحرية باعتبارها قدرة فوق-حسية ولكنها قابلة للمعرفة على نحو نظري-وثوقي بفضل شِرْعَة الأخلاق (canon de la morale)، ثم يعود إليها أيضا بقصدٍ عمليٍ-وثوقيٍ، أي بقصدٍ يَنْشد الغاية النهائية، وهي الخير الأسمى الذي يجب النهوض به في العالم، والذي إمكانُه تُتَمِّمُه مُثُل الله والخلود والثقة في نجاح هذا القصد الذي تمليه الأخلاقية نفسها، وعلى هذا النحو يكتسب هذا المفهوم حقيقة موضوعية، ولكنها عملية.

---

(1) زاوية النظر والأفق معنيان لايبنتزيان، ولكن عند لايبنتز ثمة اتصال بين كل زاوية نظر متناهية وزاوية نظر كل زوايا النظر الخاصة بالله، بينما عند كانط يدل المعنى على امتناع استبدال الموقع. ثم إن الأفق المعني هنا إنما هو أفق المعرفة العملية.

إن هذه القضايا: «ثمة إله»، «يوجد في طبيعة العالم نزوعٌ أصلي، وإن كان غير قابلٍ للتصور، إلى التوافق مع الغائية الأخلاقية»، «وأخيرا يوجد في النفس البشرية استعداد يجعلها قادرة على أن تنجز تقدما لا يتوقف أبدا في اتجاه هذه الغائية»، ستكون محاولةُ البرهنةِ عليها بطريقة نظرية-وثوقية بمثابة تجاوز للحد، مع أن تسليط الضوء على القضية الثانية بالغائية الفيزيائية التي يمكننا العثور عليها في العالم من شأنه أن يشجع كثيرا على قبول هذه الغائية الأخلاقية. والأمر نفسه ينطبق بالضبط على جهة التصديق، وعلى المعرفة والتعرُّف اللذين نزعم امتلاكهما، حيث ننسى أننا نحن أنفسنا من صُغْنا هذه المُثُل بحرية، وأنها ليست مشتقة من موضوعات، ومن ثم لا تجيز شيئا أكثر من فعل التسليم بها من الزاوية النظرية، إنما مع التأكيد أيضا على عقلانية هذا التسليم من زاوية النظر العملية.

بيد أنه تترتب على ذلك أيضا هذه النتيجة الهامة، [301] وهي أنَّ تقدُّمَ الميتافيزيقا في طورها الثالث، في حقل الثيولوجيا، هو الأسهل من كل ما عداه، نظرا لأنه موجَّهٌ نحو الغاية النهائية، وأن الميتافيزيقا، رغم أنها تهتم هاهنا بالفوق-حسي، لا تتجاوز مع ذلك الحد، بل هي قابلة للفهم من قِبَلِ العقل البشري المشترك كما من قِبَل الفلاسفة، وذلك إلى درجة أن هؤلاء يضطرون إلى الاهتداء في توجُّهِهم بالأول لكي لا يتجاوزوا الحدود. إن هذه الأفضلية التي تمتلكها الفلسفة، من حيث هي مذهبُ حكمةٍ، على نفسها بما هي علم تأملي، لم تنبثق من شيء آخر غير القدرة العملية المحضة للعقل، أي من الأخلاق بقدر ما هي مشتقة من مفهوم الحرية من حيث هو

مبدأ فوق-حسي بالتأكيد، ولكنه من الناحية العملية قابلٌ للمعرفة قبليا.

إن عقم كُلِّ المحاولات التي بذَلتْها الميتافيزيقا من أجل أن تتوسع بطريقة نظرية-وثوقية فيما يخص غايتها النهائية، أي الفوق-حسي- أولا بصدد معرفةِ الطبيعة الإلهية بوصفها الخير الأسمى الأصلي؛ وثانيا بصدد معرفةِ طبيعةِ عالمٍ يجب أن يكون الخيرُ الأسمى الفرعيُّ ممكنا فيه ومن خلاله؛ وثالثا بصدد معرفة الطبيعة البشرية، من حيث إنها مُنِحتْ القوامَ الطبيعيَ المطلوبَ للتقدم المناسب لهذه الغاية النهائية – أقول، إن عقم كل المحاولات المبذولة في هذا الصدد حتى نهاية حقبة لايبنتز وڤولف، وكذلك الإخفاق المحتوم لكل المحاولات التي قد تبذل مستقبلا، يجب أن يبرهنا الآن أن الميتافيزيقا لا أمل لها في الوصول إلى غايتها النهائية على المسار النظري-الوثوقي، وأن أيَّ معرفةٍ مزعومةٍ في هذا الحقل متعاليةٌ، وبالتالي خاويةٌ تماما[1].

الثيولوجيا المتعالية

يسعى العقل في الميتافيزيقا إلى تكوين مفهومٍ عن أصلِ كل الأشياء، أي عن الموجود الأصلي (*ens origiarium*) وقِوامه الباطن، فيبدأ ذاتيا من المفهوم الأصلي (*conceptus originarius*) للشيئية بوجه عام (*realitas*)، أي لِما مفهومُه يمثل بذاته وجودا، بخلاف ما مفهومُه يمثل

(1) يستعيد كانط في هذا الجزء الأول من "الحل" الفصل الثاني من" نظرية المنهج الترنسندنتالية" المعنون بـ"نِزْعة العقل المحض" (نقد العقل المحض، A 597 /B 823 – A 831/ B 859).

عدما[1]؛ إلا أنه، ولكي يَتصور أيضا اللامشروط في هذا الموجود الأصلي على نحو موضوعي، فإنه يتمثل هذا الأخير حاوياً جُمْلَةَ (*omnitudo*) الحق (*ens realissimum*)[2]، وعلى هذا النحو يحدد بشكل تام مفهومَ هذا الموجود بما

(1) المقصود هنا ما يقابل وجودا ما، أي لا-وجود (un non-être / a nonbeing)، وإنما قلنا "عدما" حتى نحافظ على صيغة التنكير.

(2) باللاتينية "الموجود الأشد حقيقة" (être le plus réel)؛ وسنعتمد مقابلا له هذا التعبير "أحق الموجودات بأن يكون حقا"، الذي أخذناه من الغزالي:

«الحق هو الذي في مقابله الباطل. والأشياء قد تستبان بأضدادها؛ وكل ما يُخبَر عنه فإما باطل مطلقا، وإما حق مطلقا، وإما حق من وجه باطل من وجه: فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا، والواجب بذاته هو الحق مطلقا. والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه باطل من وجه: فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل، وهو من جهة غيره مستفيد للوجود، فهو من هذا الوجه الذي يلي مفيد الوجود موجود، فهو من ذلك الوجه حق ومن جهة نفسه باطل. فلذلك قال تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» (28، سورة القصص، الآية 88)، وهو كذلك أزلا وأبدا ليس ذلك في حال دون حال، لأن كل شيء سواه أزلا وأبدا من حيث ذاته لا يستحق الوجود ومن جهته يستحق فهو باطل بذاته حق بغيره. وعند هذا تعرف أن الحق المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته الذي منه يأخذ كل حق حقيقته. وقد يقال أيضا للمعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى طابقه إنه حق، فهو من حيث ذاته يسمى موجودا، ومن حيث إضافته إلى العقل الذي أدركه على ما هو عليه يسمى حقا، فإذن، أحق الموجودات بأن يكون حقا هو الله تعالى، وأحق المعارف بأن تكون حقا هي معرفة الله عز وجل، فإنه حق في نفسه، أي مطابق للمعلوم أزلا وأبدا، ومطابقته لذاته لا لغيره لا كالعلم بوجود غيره، فإنه لا يكون إلا ما دام ذلك الغير موجودا، فإذا عدم عاد ذلك الاعتقاد باطلا؛ وذلك الاعتقاد أيضا لا يكون حقا لذات المعتقد، لأنه ليس موجودا لذاته، بل هو موجود لغيره. وقد يطلق ذلك على الأقوال، فيقال: "قول حق"، و"قول باطل". وعلى ذلك فأحق الأقوال قولك لا إله إلا الله، لأنه صادق أبدا وأزلا لذاته لا لغيره. فإذن، يطلق الحق على الوجود في الأعيان، وعلى الوجود في الأذهان، وهو المعرفة،
==

هو مفهوم الموجود الأسمى، وهذا ما لا يسمح به أي مفهوم آخر [302]؛ وفيما يخص إمكان موجود كهذا لا يجد أي صعوبة -كما يضيف لايبنتز- في البرهنة عليه، ما دامت الحقائق (réalités)، بما هي إثباتات محضة، لا يمكن أن تتناقض فيما بينها، وأن كل ما هو قابل للتفكير لأنَّ مفهومه لا يناقض نفسه، أيْ أيُّ شيء يكون مفهومه ممكنا، هو أيضا شيء ممكن[1]؛ ولكن عند هذه النقطة ينبغي للعقل الذي يقوده النقد أن يهزَّ رأسه[2].

وعلى الوجود الذي في اللسان، وهو النطق. فأحق الأشياء بأن يكون حقا هو الذي يكون وجوده ثابتا لذاته أزلا وأبدا، ومعرفته حقا أزلا وأبدا، والشهادة له حقا أزلا وأبدا، وكل ذلك لذات الموجود الحقيقي لا لغيره.» (أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق، محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة القرآن، بدون تاريخ، ص 112-113).

(1) يرى لايبنتز أن الدليل الأنطولوجي بصيغته الديكارتية يحتاج إلى تتمّة: فهو يستدل على الوجود الضروري للموجود الأسمى من إمكانه، والحال أن ما يجب البدء به هو البرهنة على إمكانه. من أجل هذه البرهنة أثبت لايبنتز أن طبيعة الله تحوي جميع الصور البسيطة مأخوذة على جهة الإطلاق، ما دام أنه لا يمكن أن يكون ثمة تناقض بين الصور البسيطة، لأن الصورة المنطوية على نفي، ومن ثمة لا يمكن أن تكون بسيطة، هي وحدها التي يمكن أن تناقض أخرى؛ وهكذا لا يمكن أن تتضمن طبيعة الله أيّ تناقض، وبذلك تكون ممكنة. (المونادولوجيا، § 45)

(2) الاستدلال على الإمكان الحقيقي أو الترنسندنتالي من الإمكان المنطقي (عدم التناقض) غير مُلْزِم، والأول ليس له معنى بالنسبة إلينا إلا باعتباره إمكان التجربة. ومن ثم لا يمكننا الاستدلال على الوجود الضروري لأحق الموجودات بأن يكون حقا من إمكانه، ولا يمكن من جهة أخرى إثبات إمكانه على طريقة لايبنتز. فإذا كان كانط يوافق على أن كل ما يحوي نفيا هو مشتق، فإنه يرفض عصب الدليل اللايبنتزي الذي يجعل من كل تقابل تقابلا منطقيا بين إثبات ونفي ويرفض التقابل الحقيقي.

ومع ذلك فالميتافيزيقا ذاتُ حظٍّ إذا هي فقط لم تأخذ هاهنا المفاهيمَ على أنها أشياءٌ، والأشياءَ، أو بالأحرى أسماءَها، على أنها مفاهيم، وإذا هي لم تُماحِك هكذا مماحكة تامة في الخواء[1]!

وإنه لصحيح أننا عندما نريد أن نُكوّن قبليا مفهوما عن شيء ما بوجه عام، ومن ثم بطريقة أنطولوجية، فإننا نستند دائما في تفكيرنا إلى مفهومِ أحقِّ الموجودات بأن يكون حقا باعتباره المفهوم الأصلي؛ نظرا لأن النفي، باعتباره تحديدا لشيء ما، ما هو دوما إلا تمثل مشتقٍّ، ما دام أنه لا يمكننا التفكير فيه باعتباره حَذْفاً (*remotio*) دون أن نكون قد فكرنا مسبقا في الحقيقة المقابلة له باعتبارها شيئا قد أُثبِت (*positio seu reale*)؛ وهكذا عندما نجعل من هذا الشرط الذاتي للتفكير شرطا موضوعيا لإمكان الأشياء ذاتها، فلا بد من النظر إلى جميع السُّلُوب على أنها مجرد تحديدات للمجموع الشامل لجميع الحقائق، وإلى كُلِّ الأشياء خارج هذا المفهوم الواحد الذي يجعلها ممكنة على أنها مشتقة منه فقط.

إن هذا الواحد الذي أخرجته الميتافيزيقا من قُبَّعَتها، على نحو لا ندريه، هو الخير الأسمى الميتافيزيقي[2]. إنه يتضمن المادة اللازمة لتوليد كافة الأشياء الممكنة الأخرى، كنسبة مَقْلَع الرُّخام إلى تماثيل متنوعة تنوعا

(1) الاستدلال الميتافيزيقي على واجب الوجود معيب من جهتين: فهو يعتقد بدون وجه حق أن الاستدلال على الشيء من المفهوم ممكن، غير أن ما يستدل عليه (واجب الوجود) لا يرقى حتى إلى مرتبة مفهوم يمكن استيعابه، بل هو مجرد كلمة.

(2) ليس المقصود هنا هو الخير الأسمى بما هو هدف يسعى العقل العملي إلى تحقيقه في العالم، والذي عولج في هذا الكتيب أيضا (20: 294)، بل المقصود هو جملة الحقيقة التي تطابق الكمال بالمعنى الأنطولوجي.

لانهائيا، والتي هي في جملتها ليست ممكنة إلا من خلال التحديد (أي بفصل جزء معين من الكلِّ عن الباقي، وتبعا لذلك من خلال النفي فقط)؛ وعلى هذا النحو لا يختلف الشّر عن الخير في العالم إلا باعتباره الجانب الصوري للأشياء، مثل الظلال في نور الشمس الذي يضيء الفضاء الكوني؛ وموجودات هذا العالم ليست شرا إلا لأنها مجرَّدُ أجزاءٍ ولا تشكل الكلَّ، وأنها حقيقيةٌ من وجهٍ، وباطلة من وجه؛ وفي هيكلة العالم هذه قد يتعرض هذا **الإله الميتافيزيقي** (*realissimum*) بشكل قوي (رغم كل الاحتجاجات على السبينوزية[1]) لشُبْهَةِ أن يكون هو والعالم شيئا واحدا باعتباره جملة الموجودات المتحققة فعليا.

ولكن، لِنَدَعْ جانبا هذه الاعتراضات كلها، ولْنَخْتَبِر الآن الأدلة المزعومة على وجود موجود من هذا القبيل، والتي يمكن أن تسمى، من أجل هذا السبب، أدلة أنطولوجية.

ليس هاهنا إلا حجتان، ولا يمكن أن يكون ثمة أكثر من ذلك. [303] فإما أن نستدل من مفهومِ **أحق الموجودات بأن يكون حقا** على وجوده الفعلي، وإما أن نستدل من الوجود الفعلي لشيء ما على المفهوم المحدَّد الذي يجب علينا أن نكوِّنه عنه.

---

(1) إن مفهوم الموجود الأحق بأن يكون حقا (*realissimum*)، باعتباره أساسا لجميع الأشياء، لا يتيح لنا أن نحسم فيما إذا كان متمايزا عنها، أم هو جملة جميع الحقائق؛ ومن ثم يمكن أن نتصوره متماهيا مع الجوهر كما يتصوره سبينوزا، والجوهر عند هذا ليس شيئا آخر غير للطبيعة. لنقل باختصار إن مفهوم الإله الميتافيزيقي قد يُتَّخَذُ مرتكزا للمذهب الذي يقول بوحدة الوجود (panthéisme).

تستدل الحجة الأولى على هذا النحو: «إن أكمل الموجودات من الناحية الميتافيزيقية يجب بالضرورة أن يوجد فعليا، إذ لو لم يكن موجودا، لكان ينقصه كمال من الكمالات، وهو الوجود الفعلي.»(1)

وتستدل الثانية عكسيا: «إن موجودا يوجد بالفعل باعتباره واجب الوجود يجب أن يمتلك كل كمال، إذ لو لم يكن لديه كل كمال (حقيقة) في ذاته، لما كان محددا تحديدا قبليا تاما من خلال مفهومه، ولما أمكن من ثم التفكير فيه على أنه واجب الوجود.»(2)

إن افتقار الدليل الأول إلى أساس معقول، والذي يُتصوَّر فيه الوجود الفعلي على أنه تحديد خاص مُكمّلٌ ينضاف إلى مفهوم شيء ما، والحال أنه مجرّدُ وَضْعِ الشيء بكافة تحديداته، والذي لا يتوسع بواسطته هذا المفهوم بتاتا(3)، أقول إن هذا الافتقار إلى أساسٍ معقولٍ بَيِّنٌ إلى درجة أنه لا ينبغي لنا أن نخوض في هذا الدليل الذي يبدو أن الميتافيزيقيين قد تخلَّوا عنه باعتباره لا يمكن الدفاع عنه.

---

(1) سمى كانط هذه الحجة بالحجة الأنطولوجية.

(2) سمى كانط هذه الحجة بالحجة الكسمولوجية.

(3) تعريف الوجود بأنه مجرد متمم للماهية أو الإمكان نعثر عليه عند ڤولف (Ontologia, § 174) وبومگارتن (Metaphysica, § 55). الوجود الفعلي (l'existence) حسب كانط ليس تحديدا، أي ليس محمولا حقيقيا ينضاف إلى مفهوم الموضوع ويوسعه، وإنما هو وَضْعُ (position) الشيء بكافة تحديداته. (نقد العقل المحض، A 597/ B 625 –A 598/ B 626).

ونتيجة الدليل الثاني تبدو أخّاذة، من حيث إنها لا تسعى إلى توسيع المعرفة قبليا بِتَوَسُّلِ مفاهيمَ فقط، بل تتخذ من التجربة أساسا، مع أن الأمر يتعلق فقط بالتجربة بوجه عام والتي مفادها أنه يوجد شيء ما؛ ومنها تستنتج أنه بما أن أيَّ وجودٍ فعلي يجب أن يكون إما ضروريا وإما عارضا، وأن الثاني يقتضي دائما سببا لا يمكن أن تكون له علة (*Grund*) تامة إلا في موجود غير عارض، ومن ثم ضروري، فإذن يوجد موجود من هذا الضرب الأخير[1].

ولكن، بما أنه لا يمكننا أن نعرف ضرورة الوجود الفعلي لشيء، مثل أيِّ ضرورةٍ بوجهٍ عام، إلا بأن نَشْتَقَّ وجودَه الفعلي من مفاهيم قبلية، بينما مفهوم الشيء الموجود فعليا[2] هو مفهومٌ عن شيء محدد تحديدا تاما، فإن مفهوم واجب الوجود[3] سيكون إذن مفهوما ينطوي في الآن نفسه على التحديد التام لهذا الشيء. ولكن، ليس لدينا إلا مفهومٌ واحدٌ من هذا النوع، وهو مفهوم أحق الموجودات بأن يكون حقا. وهكذا فإن واجب الوجود هو موجود يحوي الحقَّ كله، سواء باعتباره أساسا أو باعتباره جُمْلَةً.

وهذه خطوة للميتافيزيقا إلى الأمام من خلال الباب الخلفي. فهي تريد أن تُبَرْهِن قبليا، إلا أنها تستند إلى معطى إمبريقي، وتتخذ منه نقطة

---

(1) هذا الدليل الكسمولوجي، كما بيّن ذلك نقد العقل المحض، يخفي لحظته الأنطولوجية البحتة عبر إبراز رسوخه الظاهر في التجربة؛ والمستهدف هذه المرة من قبل كانط هو لايبنتز.

(2) concept of something existing concept de quelque chose existant /

(3) the concept of a necessary being le concept d`un être nécessaire/

ارتكاز، مثلما استخدم أرخميدس نقطته الثابتة خارج الأرض (لكنها توجد هاهنا على الأرض)، [304] من أجل رفع المعرفة إلى الفوق-حسي.

ولكن حتى لو قُبِلت القضية التي مفادها أن شيئا ما ضروريا بإطلاق يوجد فعليا، فإنه من المؤكد كذلك أننا لا نستطيع بتاتا تكوين أيّ مفهومٍ عن شيء يوجد فعليا على هذا النحو، ولا نستطيع من ثم بتاتا تحديد مثل هذا الشيء بحسب قوامه الطبيعي (لأن المحمولات التحليلية، أي تلك المتماهية تماما مع مفهوم الضرورة، من قبيل الثبات والسرمدية، وحتى بساطة الجوهر، ليست تحديدات[1]، وتبعا لذلك، حتى وحدةُ موْجود كهذا لا يمكن البرهنة عليها بتاتا) — أقول، إن باءت محاولة تشكيل مفهومٍ عن هذا الشيء، فعندئذ يظل مفهوم هذا الإله الميتافيزيقي دائما مفهوما خاويا.

وعلاوة على ذلك، من المستحيل على الإطلاق أن نُعيِّن على نحو محدد مفهومَ موجودٍ من طبيعته أنْ ينشأ تناقضٌ إذا حذفته في التفكير، حتى لو افترضنا أنني سلَّمت بأنه هو الحق كلُّه. ذلك أنه لا يقع في حكمٍ ما تناقضٌ إلا عندما أحذف محمولا في هذا الحكم ومع ذلك أحتفظ فيه بمحمول آخر متماه معه في مفهوم الموضوع، ولكنه لا يقع بتاتا إن حَذَفْتُ الشيء مع جميع محمولاته، وقلت مثلا: «ليس هناك أحقُّ الموجودات بأن يكون حقا.»[2]

---

(1) يطلق كانط اسم "التحديدات" (*determinationes*) على المحمولات التي توسع معرفتنا من الناحية المادية، أي تضيف شيئا إلى مفهوم الموضوع، والتي لا نجدها طبعا إلا في القضايا التركيبية. (المنطق، 9: 111).

(2) لا يمكن أن ينشأ التناقض إلا بين موضوع ومحمول أو بين محمولين لموضوع واحد بعينه؛ لكن ليس هناك موضوع يؤدي عدم إثباته إلى تناقض.

وهكذا، نحن لا نستطيع أن نُكوّن أيّ مفهومٍ عن شيءٍ ضروريٍ بإطلاق بما هو كذلك (ومَردُّ ذلك إلى أنه ما هو إلا مفهومٌ من مفاهيم الجهة[1] لا يتضمن علاقة بالموضوع من جهة كونها مقوِّمَةً للشيء، بل يتعلق به فقط بواسطة ربط التمثل الذي لدينا عنه بقدرة المعرفة). وبناءً على ذلك لا نستطيع على الإطلاق أن نستدل من وجوده الفعلي المفترض على تحديدات من شأنها أن توسع معرفتنا به إلى ما يتجاوز تمثل وجوده الضروري، فتشكل بذلك مرتكزا لنوع من الثيولوجيا.

وهكذا فإن الدليل الذي وصفه البعض بأنه كسمولوجي، والحال أنه ترنسندنتالي (ما دام أنه يسلم بعالم موجود فعليا)، يمكن أن يُنسب إلى الأنطولوجيا (ما دام أنه لا يدعي أنه استنتج أي شيء من قوام العالم، بل فقط من افتراض مفهوم موجود ضروري، ومن ثم من مفهوم عقلي قبلي محض)، يَسْقُطُ، مثل سابقه، في هاوية العدم الخاصة به[2].

---

(1) لا تحدد مفاهيم الجهة (الإمكان، الوجود الفعلي، الضرورة أو وجوب الوجود) محتوى الحكم، بل فقط علاقة الحكم بقدرة المعرفة عندنا، أي بطريقتنا في إثباته. وبناء على ذلك لا يمكن أن تُستخدم لتوسيع معرفتنا عن طريق إضافة تحديدات مقوِّمةٍ للمفهوم الذي يُستعمل في الحكم، ولا أن تنشئ الخصائص الباطنة للموضوع. (نقد العقل المحض، A 74/ B 99؛ A 219/ B 266).

(2) ينطلق هذا الدليل من التجربة (الوجود الفعلي للعارض) من أجل إثبات الوجود الفعلي لواجب الوجود. فهو بهذا المعنى ترنسندنتالي، لأنه يسعى إلى الصعود من التجربة إلى مفاهيم قبلية. لكن، بما أن الدليل يقيم مماهاة بين واجب الوجود وأحق الموجودات بأن يكون حقا، فإن عَصَبَهُ يتشكل بالكامل قبليا عن طريق مفاهيم لا ==

[305] نقلة الميتافيزيقا نحو الفوق- حسي منذ حقبة لايبنتز وفولف

إن المرحلة الأولى من نَقْلَة الميتافيزيقا نحو الفوق-حسي الذي تستند إليه الطبيعة بوصفه الشرط الأسمى لأي مَشْروطٍ فيها، والذي يُؤخذ إذن على أنه أساسٌ في النظرية، هي المرحلة التي تُفْضي إلى الثيولوجيا، أي إلى معرفة الله، مع أن ذلك إنما يكون بحسب تمثيل بين مفهومِ الله ومفهومِ موجودٍ عاقل[1] يُعتبر بمثابة علَّةٍ أصلية (*Urgrundes*) لكافة الأشياء، ومتمايزةٍ ماهويا عن العالم. وهذه النظرية نفسها لا تأتي من العقل من زاوية نظرية، بل فقط من زاوية نظر عملية-وثوقية، ومن ثم أخلاقية ذاتيا، أي أنها لا ترمي إلى تأسيس الأخلاقية من حيث قوانينها، أو حتى من حيث غايتها النهائية، بل إن الأخلاقية، ونظرا لأنها قائمة بذاتها، هي التي بالأحرى تؤخذ هنا على أنها أساسٌ، لكن من أجل إضفاء حقيقةٍ على هذا المِثال لِأَسْمى خيرٍ ممكنٍ في العالم؛ وبما أن هذا الأخير يقع خارج نطاق قدرتنا من الزاوية الموضوعية والنظرية، فإن النظرية تنظر إليه من جهة علاقته بهذه القدرة، ومن ثم من زاوية نظر عملية؛ ومن أجل هذه الغاية،

غير. فهو إذن أنطولوجي بالمعنى الذي يعطيه كانط لهذه الكلمة (نقد العقل المحض، A 605-607/ B 633-635).

(1) un être intelligent / an intelligent being .

فإن مجرد إمكان تصورِ مثالٍ موجودٍ كهذا كاف، وهذا يجعل توّاً من النقلة نحو هذا الفوق-حسي، ومن معرفة هذا الأخير، أمرا ممكنا، ولكن فقط من زاوية عملية-وثوقية.

لكن، تلك حجة تكفي لإثبات الوجود الفعلي لله باعتباره موجودا أخلاقيا بالنسبة إلى عقل الإنسان، من حيث إنه عقل عملي-أخلاقي، أي أنها تكفي للتسليم به، ولتأسيس نظرية عن الفوق-حسي، ولكن فقط بما هي نقلة وثوقية-عملية نحو هذا الأخير؛ ولذلك، فإن هذا ليس دليلا على وجوده الفعلي بإطلاق (*simpliciter*)، بل فقط من منظورٍ معين (*secundum quid*)، أي بالنظر إلى الغاية النهائية التي هي غاية الإنسان المُتَخَلِّق ويجب أن تكون كذلك؛ ومن ثم مجرد دليل على معقولية التسليم به، حيث يجوز للإنسان أن يمنح لمثالٍ صاغهُ هو نفسه طبقا لمبادئ أخلاقية تأثيرا على قراراته، وذلك كما لو أنه استخلص هذا المثال من موضوع معطى.

ومن البيّن أن ثيولوجيا من هذا النوع ليست ثيوصوفيا[1]، أي ليست معرفة بالطبيعة الإلهية، التي هي بعيدة عن منالنا، وإنما هي بالأحرى معرفةٌ بالأساس البعيد الغور الذي يحدِّد (*Bestimmungsgrund*) إرادتنا، والذي نجده، إن اقتصرنا على أنفسنا فقط، غير كاف لغاياته النهائية، فنسلم به تبعا لذلك في موجود آخر فوقنا، وهو الموجود الأسمى، لكي نمنح لهذه

(1) حرفيا "حكمة إلهية"، والتعبير يدل عند كانط على علم نظري مداره على الطبيعة الإلهية ووجودها الفعلي، وهو علم متعذر على العقل البشري. (نقد قدرة الحكم، § 89؛ 5: 459).

الإرادة، من خلال مثال طبيعةٍ فوق-حسية، التَّتِمَّة التي ما زالت النظرية مفتقرة إليها، حتى تتمكن من الامتثال لما يمليه عليها العقل العملي.

[306] يمكن إذن وصف الحجة الأخلاقية بأنها حجة وفقا للإنسان (*argumentum kat'anthropon*)[1]، صحيحة بالنسبة إلى البشر من حيث هم كائنات عاقلة بوجه عام، وليس فقط بالنسبة إلى طريقة التفكير المُتبنّاة على نحو عارض من قِبَل هذا الإنسان أو ذاك، ومن اللازم تمييزها عن الحجة الوثوقية-النظرية (*kat'aletheian*)[2] التي تؤكد أكثر مما يمكن أن يعرفه الإنسان باعتباره يقينيا.

II - ادعاءات التقدم الوثوقية-النظرية في الغائيات الأخلاقية طوال حقبة لايبنتز وفولف

لم تُفْرِد الفلسفة المعنيةُ قسما خاصا لهذا الطور من تقدم الميتافيزيقا، بل إنها بالأحرى أَلحَقَتْهُ بالثيولوجيا، في باب الغاية النهائية من الخَلْق، لأنه متضمن في التفسير المعطى لهذه المسألة، والذي يعتبر مجد الله[3] هو الغاية

---

(1) التعبير مكون من كلمتين أولاهما لاتينية والثانية يونانية؛ والعبارة اللاتينية الكاملة هي "*argumentum ad hominem*". تترجم أيضا بـ"حجة شخصية"، والمهم هو أنها تنتظم حول من تُوَجَّهُ إليه وليس حول حقيقة الشيء نفسه، غير أن كانط لا يقصد هاهنا بالإنسان فردا بعينه، بل أي كائن أخلاقي متناه.

(2) الحجة المنتظمة بحسب حقيقة الموضوع.

(3) يستعيد هنا كانط صيغة مالبرانش عندما يجعل من مجد الله غاية للخليقة، ولكنه يعطيه معنى مختلفا. فهذا المجد هو ما يجعل العالم جديرا بالله، الذي هو الخير الأسمى الأصلي، ومن ثم يكمن في الخير الأسمى الفرعي، أي الوحدة بين السعادة والفضيلة. انظر، لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، § 14.

النهائية، الأمر الذي لا يمكن أن يُفهم إلا على هذا النحو: ثمة في العالم الفعلي رابطة غائية بحيث إنها، في جملتها، تنطوي على أسمى خيرٍ ممكنٍ في عالمٍ ما، ومن ثم على الشرط الغائي[1] الأسمى للوجود الفعلي لهذا الأخير، وأنها جديرة بإله يُعتبر خالقا أخلاقيا.

لكن الشرط الأسمى، وإلا فالشرط التام، لكمالِ العالمِ يكمن في أخلاقية كائنات هذا العالم العاقلة، التي تستند بدورها إلى مفهوم الحرية؛ وهذه الكائنات بدورها يجب أن تكون واعية بهذه الأخيرة، باعتبارها فاعليةً تلقائيةً لامشروطة، كي تتمكن من أن تكون خَيّرة من الناحية الأخلاقية. ولكن بناءً على افتراض كهذا، يستحيل استحالةً مطلقةً النظر إلى [هذه الكائنات] نظريا، طبقا للغائية العائدة إليها، على أنها كائنات انبثقت عبر الخلق، ومن ثم بإرادة [كائن] آخر، على نحو ما يمكننا بالتأكيد أن ننسب الغائية في الكائنات الطبيعية الخالية من العقل إلى سببٍ متميزٍ عن العالم، ونتمثلها تبعا لذلك على أنها تتمتع بكمال فيزيائي-غائي[2] متنوع تنوعا لا نهاية له؛ بينما الكمال الأخلاقي-الغائي[3] الذي يجب أن يكون له أساس أصلي في الإنسان نفسه، لا يمكن أن يكون أثرا، ولا أن يكون تبعا لذلك غاية، يمكن لكائن آخر أن يُزْمع على تحقيقها[4].

(1) نسبة إلى الغائيات لا إلى الغاية.

(2) نسبة أيضا إلى الغائيات لا إلى الغاية.

(3) الملاحظة نفسها.

(4) بما أن الأخلاقية فاعلية حرة قائمة على التشريع الذاتي (l'autonomie)، وهي أحد مكوني الخير الأسمى الذي هو الغاية النهائية للخليقة، فإنه لا يمكننا أن نتصور ==

لا ريب في أن الإنسان لا يستطيع بتاتا، من منظور نظري-وثوقي، أن يستوعب إمكان الغاية النهائية، التي يجب عليه أن يعمل جاهدا لبلوغها، مع أنها ليست في متناوله بشكل تام[1]؛ [307] لأنه إذا أسس تحقيقها على الجانب الفيزيائي لغائيات كهذه، فإنه يُلغي الأخلاقية التي هي مع ذلك المكوِّنُ الأهم في هذه الغاية النهائية؛ أما إذا أسس كل ما وضعه في الغاية النهائية على العنصر الأخلاقي، فإنه يُحرَم مما يُعوِّض عجزه عن تمثلها في ارتباطها بالجانب الفيزيائي الذي لا يمكن مع ذلك فصله عن مفهوم الخير الأسمى الذي هو غايته النهائية. ومع ذلك يبقى له مبدأ وثوقي-عملي للنقلة نحو هذا المثل الأعلى لكمال العالم، وهو أن يُسلِّم - رغم الاعتراض بأن مجرى العالم بما هو ظاهرة يعرقل هذا التقدم- بأنه يوجد في هذا العالم

الحامل الحر لهذه الأخلاقية، أي الإنسان، على أن له غاية خارج ذاته، كأن يكون على سبيل المثال وسيلة لمخطط إلهي. ذلك أن الغاية النهائية للخليقة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال القدرة الإنسانية على وضع غايات. وتبعا لذلك يجب أن تكون الإرادة الإنسانية هي من يحقق هذا الخير الأسمى والذي هو من جانب آخر خارج قدرتها، لأن أحد مكوني هذا الخير، وهو السعادة، لا ينتج عنها. وبعبارة أخرى، إن الأخلاقية مهمة عملية يقع إنجازها على عاتق الإنسان كي يكون جديرا بالسعادة التي ليس لها علاقة تحليلية بتاتا بالمكون الآخر.

(1) يتمثل هذا العجز الإنساني في جانبين مترابطين: نزوعه الحر نحو الشر (نحو انتهاك القانون الأخلاقي رغم وعيه بضرورته العملية)، الأمر الذي يجعل الكمال الأخلاقي مثلا أعلى متعذر المنال؛ وعدم قدرته على تنظيم الطبيعة، التي تعتمد عليها سعادته، على نحوٍ تتلقى فيه الأفعال الجزاء العادل (إن ثوابا أو عقابا) بحسب استحقاقها الأخلاقي، وهو ما يقتضي التسليم بوجود أساس للتناغم بين الحرية والطبيعة، أو قل بين الفضيلة والسعادة.

باعتباره موضوعا في ذاته اقتران غائي[1]-أخلاقي ينزع، وفقا لترتيب في الطبيعة يتجاوز فهمه، إلى الغاية النهائية بما هي هدف فوق-حسي لعقله العملي، أي الخير الأسمى.

لا تُجيز أي نظرية للإنسان أن يسلم بأن العالم في جُملته يتقدم دائما نحو الأحسن، لكن يجيز له ذلك العقل العملي المحض الذي يأمره بطريقة وثوقية بأن يتصرف بناء على فرضية كهذه، ومن خلال هذا المبدأ يصوغ نظرية لا يمكنه بلا شك أن ينسب إليها من زاوية النظر هذه شيئا أكثر من قابلية التفكير (la pensabilité)؛ وهذا بعيد عن أن يكون كافيا من الزاوية النظرية لإثبات الحقيقة الموضوعية لهذا المثل الأعلى، لكنه يُرضي العقل تماما من الزاوية العملية-الأخلاقية.

إن ما هو ممتنع من الزاوية النظرية، وهو تقدم العقل نحو فوق-حسيٍّ العالمِ الذي نعيش فيه (*mundus noumenon*)، أقصد نحو الخير الأسمى الفرعي، هو إذن حقيقي فعليا من الزاوية العملية، أي من أجل عرض سلوك الإنسان هنا على الأرض كما لو كان للأمر صلة بسلوك في السماء، أي يمكننا، بل ويجب علينا، بحسب التمثيل مع الغائيات الفيزيائية التي تتيح لنا الطبيعة أن ندركها حسيا، أن نسلم قبليا (حتى في استقلال حتى عن هذا الإدراك الحسي) بأن العالم مُقدَّرٌ له أن يتوافق مع موضوع الغائيات الأخلاقية، وهو الغاية النهائية لكل الأشياء بحسب قوانين الحرية؛ وذلك ابتغاء السعي نحو مثالِ الخير الأسمى الذي يقتضي، بوصفه منتوجا

[1] نسبة أيضا إلى الغائيات لا إلى الغاية.

أخلاقيا، أن يكون صانعَه هو الإنسانُ نفسُه (على قدر استطاعته)، والذي إمكانُه لا يشكل مفهوما يمكن الدفاع عنه من الناحية النظرية كما تدعي ذلك فلسفة لايبنتز وڤولف– لا عبر الخلق الذي يستند إلى بارئ خارجي، ولا عن طريق بصيرة تَسْبُرُ قدرة الطبيعة البشرية على أن تكون ملائمة لغاية كهذه – [308] لأنه مفهوم يتجاوز الحدود، إلا أنه من زاوية النظر الوثوقية-العملية مفهومٌ حقيقي أقره العقل العملي من أجل واجبنا.

III - التقدم الوثوقي-النظري المزعوم للميتافيزيقا في السيكولوجيا إبان حقبة لايبنتز وڤولف

إن السيكولوجيا، بالنسبة إلى الفهم البشري، ليست ولا يمكن أن تصير شيئا أكثر من مجرد أنثروبولوجيا، أي معرفةً بالإنسان مقيدةً بشرط أن يَعْرِفَ نفسه باعتباره موضوعا للحس الباطن. لكنه أيضا واعٍ بذاته باعتباره موضوعا لحواسه الخارجية، أي بأن له جسدا مرتبطا بموضوع الحس الباطن الذي يسمى بالنفس الإنسانية.

أنْ لا يكون بكامله مجرد جسد، فهذا أمر يمكن البرهنة عليه بصرامة إذا نُظر إلى هذه الظاهرة على أنها شيء في ذاته، لأن وحدة الوعي، والتي يجب بالضرورة أن توجد في كل معرفة (ومن ثم في معرفة الذات أيضا)، تجعل من الممتنع أن تتمكن تمثلات موزعة بين ذوات حاملة كثيرة من تشكيل وَحْدة التفكير. ولهذا لا يمكن أبدا استخدام النزعة المادية مبدأ لتفسير طبيعة نفسنا[1].

---

(1) بما أن الأجسام تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، فإن أساسا ماديا للنفس سيكون بالضرورة كثيرا. غير أن دحض النزعة المادية هنا لا يبرهن على أي شيء لصالح ==

أما إذا نظرنا إلى الجسد والنفس على أنهما معا ظاهرتان فقط، وهذا ما ليس ممتنعا، لأنهما معا موضوعان للحواس، ووَضَعْنا في الاعتبار أن النومين الذي يوجد في أساس كل ظاهرة، أي الموضوع الخارجي من حيث هو شيء في ذاته، يمكن أن يكون كائنا بسيطا [1]...

النزعة الروحية، لأن النزعتين معا ترتكزان على افتراض غير مقبول قائم على اعتبار موضوع الحس الباطن شيئا في ذاته.

(1) ثمة في هذا الموضع خُرْم، يمكننا ملؤه معتمدين على نقد العقل المحض (A 358 و A 379): ... فعندئذ يوجد في أساس الموضوعين معا، الباطن والخارجي، واللذين لا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر (ثنائية إمبريقية)، موضوعٌ ترنسندنتالي بسيط، لكنه غير قابل للمعرفة، لا هو مادةٌ ولا هو نفسٌ، لأنه ليس لهذين اللفظين من دلالة أخرى إلا الدلالة الظاهراتية، وهو ما يدحض في الوقت ذاته الثنائية الترنسندنتالية (جوهران متمايزان، أحدهما ممتد والآخر مفكر) والروحانية (الكلُّ نفسٌ في نهاية المطاف) والمادية (الكلُّ مادةٌ في نهاية المطاف) لصالح واحدية ترنسندنتاية غير قابلة للتحديد على الإطلاق. وبصيغة أخرى، يمكن أن نقول: إما أن نعتبر الأنا والمادة بمثابة ظاهرتين، وعندئذ تُحَلُّ مشكلة العلاقة بينهما من خلال وحدة الوعي التي هي حامل (sujet) الحس الباطن كما الحواس الخارجية؛ وإما أن نريد النظر في أساس هاتين الظاهرتين، وعندئذ تتبدد صعوبة المشكلة كما وضعتها الفلسفة الكلاسيكية. ذلك أن هذه الأخيرة كانت تعتبر موضوعات الحس الباطن والحواس الخارجية بمثابة أشياء في ذاتها، فتجعل العلاقة بين جوهرين غير متقايسين (أحدهما ممتد وقابل للقسمة، والآخر غير ممتد وبسيط) غير قابلة للفهم. وبمجرد ما إن تجعل الفلسفة النقدية من المادة مجرد ظاهرة، عن طريق إثبات مثالية المكان، يتضح أن أساس هذه الظاهرة غير معروف لنا، وأنه ليس هناك إذن أي مبرر معقول لأن نتصوره على أنه قابل للقسمة وليس على أنه متماه ومن نفس طبيعة الأساس المجهول لظاهرات الحس الباطن؛ والصعوبة التي يطرحها امتناع المقايسة تتلاشى.

ولكن، بِغَضِّ النظر عن هذه الصعوبة، أي حتى لو اعتبرنا النفس والجسد جوهرين مختلفين نوعيا يتشكل الإنسان من ترابطهما، فإنه يظل ممتنعا على أيّ فلسفة، وعلى الميتافيزيقا تخصيصا، أن تحدد بماذا وبأي مقدار تساهم النفس، وبماذا وبأي مقدار يساهم الجسد نفسه، في تمثلات الحس الباطن؛ أو حتى، في حال ما إذا حدث أن انفصل أحد الجوهرين عن الآخر، هل ستفقد النفس بشكل مطلق أي نوع من التمثل (حدسا وإحساسا وتفكيرا).

[309] وهكذا، من الممتنع بإطلاق أن نعرف بعد موت الإنسان، أي عندما يتبدَّدُ جانبه المادي، هل ستستطيع النفس، حتى لو بقي جوهرُها قائما، أن تواصل الحياة، أي أن تفكر وتُريد؛ وبعبارة أخرى، هل هي روح أم ليست كذلك (إذ بهذه اللفظة نقصد موجودا يمكنه، حتى بدون جسد، أن يمتلك وعيا بذاته وبتمثلاته).

لا ريب في أن ميتافيزيقا لايبنتز وڤولف برهنت لنا من قبل بطريقة وثوقية-نظرية على كثير من الأمور في هذا الصدد، أي أنها ادعت أنها أقامت الدليل لا على الحياة الآتية للنفس فقط، بل كذلك على امتناع فقدان هذه الحياة عند موت الإنسان، أي على خلود النفس[1]، إلا أنها لم تتمكن

---

(1) حسب لايبنتز، عَدَمُ بَوار كل نفس أمر يترتب على بساطتها. انظر مبادئ الطبيعة والنعمة، § 2؛ والمونادولوجيا، §§ 4-6 و73. وفيما يخص الخلود الذي يقتضي دوام الشخصية، ويهم بالضبط الأرواح وحدها، انظر مقالة في الميتافيزيقا § 4 و12 و34. وڤولف يستدل بدوره أيضا على خلود النفس الإنسانية من بساطتها، أما النفس الحيوانية فيمكن القول فقط إنها غير قابلة للفساد، نظرا لعدم حفظ ذاكرة هذه الحياة.

من أن تقنع أحدا؛ لا بل يمكننا فضلا عن هذا أن نتبيَّن قبليا أن مثل هذا الدليل ممتنع تماما، لأن التجربة الباطنية هي السبيل الوحيد الذي به نتعرف على أنفسنا، وأن أيَّ تجربة لا يمكن أن تحدث إلا في الحياة، أي عندما يكون الجسد والنفس ما زالا مُتّحِدين؛ وتبعا لذلك لا نستطيع إطلاقا أن نعلم ما سنكون عليه وما سنكون قادرين عليه بعد الموت، ولا من ثم أن نعرف أيَّ شيء عن الطبيعة المفارقة للنفس. ذلك أنه سيتوجب علينا أن نبذل جهدا لنحاول أن ننقل النفس، حتى إبَّان حياتها، خارج الجسد، وهو ما سيكون شبيها تقريبا بالمحاولة التي فكَّر أحدهم في أن يقوم بها أمام مرآة بعينين مغمضتين، والذي أجاب عندما سُئل عما أراد أن يصل إليه من ذلك: «أردت فقط أن أعْلَم كيف أبدو عندما أنام.»

ولكن، لدينا من الزاوية الأخلاقية علة كافية لِنُسلّم بحياة الإنسان بعد الموت (بعد نهاية حياته الأرضية)، حتى إلى الأبد، ومن ثم بخلود النفس؛ وهذا المذهبُ نقلةٌ وثوقية-عملية نحو الفوق-حسي، أي نحو ما هو مثالٌ فقط، ولا يمكن أن يكون موضوعا للتجربة، إلا أنه يمتلك مع ذلك حقيقة موضوعية، لكنها صحيحة فقط من الزاوية العملية. والمجهود المتواصل نحو الخير الأسمى باعتباره غاية نهائية يدفعنا إلى التسليم بِمُدَّة تتناسب مع هذه المهمة اللامتناهية ويَسُدُّ خفية ثغرةَ الأدلة النظرية، بحيث لا يشعر الميتافيزيقي بعدم كفاية نظريته، لأن التأثير الأخلاقي، على نحو سِرّي، لا يُتيح له أن يدرك ثغرة معرفته المستمدة على نحو مزعوم من طبيعة الأشياء، والتي هي ممتنعة في هذه الحالة.



تلك هي الأطوار الثلاثة لنقلة الميتافيزيقا نحو الفوق-حسي الذي يمثل غايتها النهائية الحقّة. [310] لقد ذهب الجهد الشاق الذي بُذِلَ فيها حتى الآن من أجل بلوغه باتباع سبيل التأمل والمعرفة النظرية سُدىً، فصار هذا العلم عندئذ كبِرْميل بنات داناووس المثقوب[1]. إنه وفقط بعد أن كشفت القوانين الأخلاقية الغطاء عن الفوق-حسي في الإنسان، وهو الحرية (التي لا يستطيع أيُّ عقل أن يفسر إمكانها[2]، ولكنه يستطيع أن يثبت حقيقتها في هذه المذاهب الوثوقية-العملية)، بعد ذلك فقط يطمح العقل طموحا مشروعا إلى معرفة الفوق-حسي، ولكن مع قَصْرِ استعمالها على زاوية النظر الأخيرة؛ إذ عندئذ يظهر تنظيم معين للعقل المحض العملي، تكون فيه [هذه الأمور] أولا حاملُ التشريع الكوني، باعتباره بارئ

---

(1) داناووس (Danaos) هو، وفقا للأساطير اليونانية، ابن بيلوس (Bélos)، ملك ليبيا، والأخ الشقيق لإيجيبتوس (Égyptos). عند وفاة أبيهما تنازع الشقيقان حول إرثه، فاقترح إيجيبتوس مخرجا للنزاع يقضي بأن يتزوج أبناؤه الخمسون من بنات داناووس الخمسين. خشي داناووس من أن في الاقتراح مكيدة، الأمر الذي أكّدته نبوءةٌ أخبرتْه بأن أخاه يُضمر قتل الأميرات. ولذلك هرب من بلاده مع بناته الخمسين ولجأ إلى أرگوس، حيث صار ملكا. غير أن أبناء إيجيبتوس لحقوا به إلى هناك، وأجبروه على الرضوخ لما يطلبون. تظاهر بالقبول، ثم طلب من كل واحدة من بناته أن تقتل زوجها ليلة الزفاف، ففعلن إلا واحدة. ورغم أن الآلهة قد طهرتهن من الجُرم الذي ارتكبنه، فإن قضاة العالم السفلي (=الجحيم) قد حكموا عليهن بأن يملأن إلى الأبد بالماء جرارا مثقوبة.

(2) حقيقة الحرية مُثْبتة، فلولاها لكان القانون الأخلاقي ممتنعا، أما إمكان الحرية فيظل أمرا غير قابل للفهم.

العالم، وثانيا موضوعُ إرادة المخلوقات باعتباره غاية نهائية لها متوافقة مع ذلك الحامل، وثالثا حالُ هذه المخلوقات الذي فيه وحده تكون هذه قادرة على بلوغ هذه الغاية النهائية، عبارة عن مُثلٍ تتشكل ذاتيا بقصد عملي، مع أنه لا ينبغي بالطبع تقديمها بقصد نظري، إذ من دون ذلك تجعل [المُثل] من الثيولوجيا ثيوصوفيا، ومن الغائيات الأخلاقية تَصوُّفا، ومن السيكولوجيا روحانيات[1]، وترمي بأمور يمكننا أن نستفيد منها شيئا من أجل المعرفة بغرض عملي في نطاق ما يتجاوز الحد حيث تكون وتظل غير متاحة بتاتا لعقلنا.

وبناء على ذلك فإن الميتافيزيقا ما هي نفسها إلا مِثَالٌ لعلم، باعتباره نسقا يمكن ويجب تشييده بعد إكمال نقد العقل المحض، والذي توجد بين أيدينا منذ الآن لوازم بنائه وتصميمه. إنها كُلٌّ لا يحتاج ولا يقبل، كالمنطق المحض، أيَّ زيادة، كما يجب الإقامة فيه وصيانته باستمرار، حتى لا تأتي بعض العناكب والهوامّ، التي لن تتوانى أبدا عن أن تجد فيه موضعا لها، لتعشش فيه وتجعله غير صالح لأن يتخذه العقل مسكنا.

إن هذا البُنْيان ليس رحبا أيضا، ولكن من أجل منحه الأناقة، التي تكمن بالضبط في الدقة التي لا تضر بالوضوح، سيحتاج إلى تضافر جهود مختلف الفنانين وحكمهم لجعله أبديا وثابتا؛ وهكذا ستُحَلُّ حلا تاما مشكلة الأكاديمية الملكية المتمثلة لا في تَعْدَادِ منجزات تقدم الميتافيزيقا فقط، بل كذلك في قياس الطور الذي قُطِعَ في الحقبة النقدية الجديدة.

(1) أي علم النفس من حيث هي روح مفارقة للجسد.

[311] تذييل من أجل رؤية إجمالية

عندما يُبْنى نسق بحيث يكون، أولا، أيُّ مبدأ فيه قابلا للبرهنة لذاته، وثانيا، حتى إذا كان هناك قلق بشأن وجاهته، فإنه مع ذلك يفضي حتما، باعتباره مجرد فرضية، إلى كل المبادئ الأخرى للنسق المذكور بوصفها تاليات تترتب عنه، فلا يمكن عندئذ أن نطالب بشيء أكثر للاعتراف بصحته.

هذا هو حال الميتافيزيقا فعليا، إذا راقب نقد العقل بعناية كل خطواتها وأخذ في الحسبان الموضع الذي تقود إليه في نهاية المطاف. فهناك بالضبط مِفْصَلان تدور حولها: أولا، نظريةُ مثاليةِ المكان والزمان التي، فيما يتعلق بالمبادئ النظرية، إنما تومئ إلى الفوق-حسي، المُمْتنع على المعرفة بالنسبة إلينا، بينما هي وثوقية-نظرية في سيرها نحو هذا الهدف، حيث تنشغل بالمعرفة القبلية بموضوعات الحواس؛ وثانيا، نظريةُ حقيقةِ مفهومِ الحرية بما هي مفهومُ [شيءٍ] فوق-حسيٍ قابلٍ للمعرفة، حيث لا تكون الميتافيزيقا بذلك إلا وثوقية-عملية. بيد أن المفصلين معا مغروزان كما في عِضادَة المفهوم العقلي الخاص باللامشروط في جملة كل الشروط التابعةِ بعضها لبعض، حيث يجب تبديد المظهر الذي يُوَلِّد نقيضة العقل المحض من خلال الخلط بين الظواهر والأشياء في ذاتها، والذي يتضمن في هذه الجدلية نفسها دعوة إلى العبور من الحسي إلى الفوق-حسي[1].

---

(1) تقويض النقيضة هو إن صح القول بؤرة (foyer) الميتافيزيقا بكاملها، ما دام أن مفصليها يكشفان عن نفسيهما فيها: فالمثالية الترنسندنتالية للظاهرات هي المبدأ الثابت لحلها، ومفهوم الحرية الترنسندنتالي ينبثق بمناسبة التراجع في اتجاه اللامشروط إلسببي.

[315] ملاحق

I. بداية هذا المؤلف وفقا للمخطوطة الثالثة

مقدمة

تشتمل مشكلة الأكاديمية الملكية للعلوم ضمنيا على سؤالين:

السؤال الأول: هل خَطَت الميتافيزيقا إجمالا في وقت ما، منذ الأزمنة القديمة وصولا إلى الحقبة التي تَلَتْ مباشرة أيام لايبنتز وڤولف، خطوة واحدة فيها يشكل غايتها الخاصة وعلة (*Grund*) وجودها؛ إذ لا يمكن أن نتساءل عن منجزات التقدم اللاحقة التي قد تكون حققتها في وقت ما إلا إذا كان ذلك قد حدث.

والسؤال الثاني: هل منجزات تقدمها المزعومة حقيقية.

إن ما نسميه ميتافيزيقا (لأنني أمتنع الآن عن تقديم تعريف معين لها) يجب بالتأكيد، في أي وقت بعد أن عُثِرَ على اسم لها، أن تكون قد امتلكت شيئا ما. إن هذه المِلْكية وحدها، التي تُستهدف من خلال العمل عليها، والتي تشكل على هذا النحو مبتغاها – وليس ملكية الوسائل التي جُمِّعَتْ للوصول إليها – هي ما تطالب الأكاديمية بتَبْيينِه عندما تضع السؤال هل حقق هذا العلم تقدما حقيقيا.

تنطوي الميتافيزيقا في أحد أقسامها (الأنطولوجيا) على عناصر المعرفة البشرية القبلية، في المفاهيم والمبادئ معا، ويجب، تبعا لمقصدها، أن

تنطوي عليها؛ إلا أن القسم الأكبر من هذه العناصر يجد تطبيقه في موضوعات التجربة الممكنة، مثل مفهوم السبب والمبدأ القائل بأن أيَّ تغيرٍ متعلقٌ بهذا المفهوم. [316] ولكن معرفة موضوعات كهذه [موضوعات التجربة] لم تكن أبدا هي الغرض من وراء الشروع في إنشاء ميتافيزيقا عُرضت فيها هذه المبادئ بمشقة، إلا أنه جرى في الغالب إثباتها بناء على أسس قبلية بطريقة بالغة السوء، إلى درجة أنه لو لم يكن نهجُ قدرةِ الفهم، الموافق حتما لهذه المبادئ كلما خضنا التجربة، وتأييد هذه الأخيرة باستمرار لهذه المبادئ، قد قاما بصنيع حسن، لما كان لدينا إلا تقدير زهيد جدا للاقتناع الذي تمنحه الأدلة العقلية فيما يتعلق بمبادئ كهذه[1]. لقد استُخدمتْ هذه المبادئ دائما في الفيزياء (إن فهمنا هذه بدلالتها الأعم، أي علم المعرفة العقلية بكل موضوعات التجربة الممكنة) كما لو أنها كانت تنتمي إلى نطاقها (نطاق الفيزياء)، دون فصلها عنها بحجة أنها مبادئ قبلية، أو تشييد علم خاص من أجلها؛ وما ذلك أيضا إلا لأن الغاية المنشودة من استخدامها لم تكن تتعلق إلا بموضوعات التجربة، وارتباطها

---

(1) لا يعترض كانط على أنه تم السعي إلى البرهنة قبليا على المبادئ، بل على الطريقة التي تمت بها، حيث نُظِرَ إليها وكأنها قضايا تحليلية. فالاستعمال الإمبريقي للمبادئ هو إذن بمثابة قلعة مُحصَّنة ضد الشك الذي أثارته فيما يخصها المحاولة الدغمائية للبرهنة عليها؛ وهي المحاولة التي انتهت إلى الإخفاق، نظرا للجهل بخصوصية التركيب القبلي. انظر دليل كانط غير المباشر والسالب على صحة مقولات قدرة الفهم ومبادئها عن طريق تبيان أن إمكان التجربة، والذي هو واقعة، سيكون ممتنعا إن لم يكن لتلك المقولات والمبادئ حقيقة موضوعية، في نقد العقل المحض (A 216/ B 263 و A 736/ B 764)، وفي مقدمات (§ 26؛ 4: 308).

بهذه الموضوعات فقط كان هو الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يجعلها قابلة للفهم لنا، إلا أن هذا لم يكن هو الغاية الخاصة بالميتافيزيقا. وهكذا، فيما يتعلق بهذا الاستعمال للعقل، ما كان لأحد أن يفكر أبدا في الميتافيزيقا بما هي علم منفصل، لو لم يجد العقل في ذاته مصلحة عليا في ذلك؛ والبحث عن كل المفاهيم الأولية والمبادئ التي تشكل أساسا قبليا لمعرفتنا بموضوعات التجربة والتوليف النسقي بينها لم يكن إلا تحضيرا بالنظر إلى هذه المصلحة.

إن الاسم القديم لهذا العلم، وهو ميتا تا فوسيقى (*meta ta phusika*)، يشير سلفا إلى نوع المعرفة المنشودة منه. فالمُبتغى منه هو تجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة (*trans physicam*)، لكي نعرف، إن أمكن، ما لا يمكن أن يكون موضوعَ تجربةٍ على الإطلاق؛ ومن هنا تعريف الميتافيزيقا، الذي ينطوي على المبرر الذي من أجله يُطلب مثل هذا العلم: «إنها علم يتمثل في التقدم من معرفة الحسي إلى معرفة الفوق-حسي» (ولا أقصد هنا بالحسي إلا ما يمكن أن يكون موضوعا للتجربة. وأن يكون أيُّ حسي مجرد ظاهرة وليس موضوعَ التمثل في ذاته، فذلك ما سَيُبَرْهَنُ عليه فيما بعد). وبما أن ذلك لا يمكن أن يحصل بواسطة أسس معرفية إمبريقية، فإن الميتافيزيقا ستنطوي على مبادئ قبلية[1]؛ ورغم أن الرياضيات تمتلك

(1) ما يُستمد من التجربة إنما يُستمد من الخبرة الحسية بموضوعات، ولا يمكن من ثم أن يصح بالنسبة إلى ما يتخطى جذريا تلك التي يمكن أن تُعطى لنا على هذا النحو. وعليه فإن موضوعة الفوق-حسي الميتافيزيقية تستلزم قبلية المعرفة التي يمكن أن تُشكل عنه.

مثل هذه المبادئ أيضا، [317] ولكن من حيث إنها لا تحيل دائما إلا على موضوعات حدس حسي ممكن، ولا يمكن من خلالها الوصول إلى الفوق-حسي، فإن الميتافيزيقا ستختلف عنها في كونها تتميز بأنها علم فلسفي، أي جملة المعرفة العقلية المستمدة من مفاهيم قبلية (من دون بنائها)[1]. وأخيرا، بما أن توسع المعرفة إلى ما وراء حدود الحسي يقتضي مسبقا معرفة تامة بكافة المبادئ القبلية التي تُطبق على الحسي أيضا، فعندئذ يجب علينا، إن كنا نريد تمييز الميتافيزيقا لا من خلال غايتها، بل بالأحرى من خلال وسائل الوصول إلى معرفةٍ من أيّ ضرب بواسطة مبادئ قبلية، أي من خلال مجرد صورة المسلك الذي تنْهَجُه، أن نعرّفها بأنها نسقُ كلِّ معرفةٍ عقليةٍ محضةٍ بالأشياء من خلال مفاهيم.

يمكننا أن نُبيّن الآن بيقين أكبر أن الميتافيزيقا لم تحصل، إلى حدود حقبة لايبنتز وڤولف، وهذه الحقبة تشملهما معا، على أدنى عائد فيما يتعلق بغايتها الأساسية، حتى فيما يتعلق بمجرد مفهومٍ عن موضوعٍ فوق-حسي، بحيث تتمكن في الآن نفسه من أن تبرهن نظريا على حقيقة هذا المفهوم، وهو ما كان سيشكل أصغر تقدم ممكن نحو الفوق-حسي، إذ إن معرفة هذا الموضوع القائم وراء كل تجربة ممكنة ستظل ناقصة؛ وحتى لو كانت الفلسفة الترنسندنتالية[2] قد حصلت على توسُّعٍ هنا أو هناك فيما يتعلق

---

(1) بناء مفهوم يعني العرض الحسي القبلي للحدس الموافق له. انظر نقد العقل المحض (741 B /713 A).

(2) المقصود بها هنا هو الأنطولوجيا على نحو ما حصر كانط مهمتها في تحديد الشروط والعناصر الأولى لمعرفتنا القبلية برمتها.

بمفاهيمها القبلية التي تصلح لموضوعات التجربة، فإن هذا التوسع ما كان ليكون هو ذاك الذي تنشده الميتافيزيقا؛ ومن هنا يمكننا أن نؤكد بحق أن هذا العلم لم يحقق أبدا، إلى حدود تلك الحقبة، أدنى تقدم نحو وِجْهَته الخاصة.

نحن نعلم إذن على أيّ تقدم للميتافيزيقا يدور السؤال، وأيّ تقدمٍ هي معنيةٌ به، ونستطيع أن نميز المعرفة القبلية التي لا يستخدم الفحص عنها إلا وسيلة ولا تشكل غاية لهذا العلم – أعني هذه المعرفة التي وإن كانت قائمة على أسس قبلية، يمكنها مع ذلك أن تجد موضوعات لمفاهيمها في التجربة – عن المعرفة التي تشكل غاية لها، أي التي يقع موضوعها بالضبط خارج حدود التجربة كلها، والتي لا تسعى الميتافيزيقا، إذ تبدأ من [المعرفة] الأولى، إلى أن تتقدم نحوها، بقدر ما تريد أن تقفز إليها، لأنها منفصلة عنها بِهُوَّةٍ لا قرار لها. وقد كان أرسطو بمقولاته يَتَقَيَّدُ تقريبا بالضرب الأول من المعرفة فقط، أما أفلاطون فكان يتطلع بمُثُلِه إلى الضرب الثاني[1]. ولكن بعد هذا الفحص الأولي للمادة التي تنشغل بها الميتافيزيقا، يجب علينا أيضا أن نأخذ في الاعتبار الصورة التي بمقتضاها يجب أن تسلك طريقها.

[318] أما المطلب الثاني المُتضمَّن في مشكلة الأكاديمية المَلَكية، فيقتضي إثبات أن التقدم الذي يمكن للميتافيزيقا أن تتباهى بأنها أنجزته حقيقي. وهذا مطلب شاق من شأنه وحده أن يُرْبك العديد من الفاتحين المزعومين في هذا الميدان، إن كان يريدون استيعابه والاهتمام به.

(1) انظر نقد العقل المحض (A 313/ B 370 et A 853-4/ B882).

وفيما يخص حقيقة المفاهيم الأولية لأيٍّ معرفة قبلية، المفاهيم التي يمكنها أن تجد موضوعاتها في التجربة، وكذلك المبادئ التي تُدرج بواسطتها هذه الموضوعات تحت هذه المفاهيم، فإن التجربةَ نفسَها يمكن أن تصلح للبرهنة على حقيقتها، حتى وإن كنا لا نرى بوضوح كيف أنه من الممكن أن يكون أصلها في قدرة الفهم المحض، مع أنها غير مشتقة من التجربة، وتبعا لذلك قبلية: على سبيل المثال مفهوم الجوهر والمبدأُ الذي ينص على أنه في كل التغيرات يبقى الجوهرُ، والأعراض وحدها تنشأ أو تتوارى. أما كون هذه خطوة حقيقية للميتافيزيقا وليست مجرد خطوة خيالية، فهذا ما يقبله الفيزيائي بلا تردد؛ لأنه يستخدم هذا المبدأ بنجاح كبير في.كل بحوثه حول الطبيعة التي تتبع طريق التجربة، واثقا من أن أيا منها لن تدحضه أبدا، وذلك ليس لأن أي تجربة لم تدحضه بعد، رغم أنه لا يستطيع كذلك إثبات هذا المبدأ على النحو الذي يوجد عليه قبليا في قدرة الفهم، وإنما لأنه خيط مرشد لا غنى عنه لهذه الأخيرة لكي تُجْري تجربة كهذه.

أما ما تهتم به الميتافيزيقا على جهة التخصيص، وهو العثور على حَجَرِ مِحَكٍّ [لاختبار] مفهومِ ما يقع وراء حقل التجربة الممكنة، من أجل معرفة ما إذا كان توسع المعرفة بفضل مفهوم كهذا حقيقيا، فأمرٌ قد يصيب الميتافيزيقي الجسور باليأس تقريبا، إذا استوعب فقط المطلب الموجَّه إليه. فإذا تقدم خارج مفهومه، والذي بواسطته يستطيع فقط أن يفكر في موضوعات، من دون أن يتمكن من تأكيدها بأي تجربة ممكنة، وإذا كان هذا التفكير ممكنا فقط، وهو ما يتوصل إليه بأن يصوغه بطريقة لا يناقض فيها

نفسه، فعندئذ يستطيع أن يفكر في الموضوعات كما يحلو له، وهو واثق من أنه لن يصطدم بأي تجربة من شأنها أن تدحضه، لأنه قد فكَّرَ في موضوع، كالروح مثلا، من خلال وصفه بالضبط على نحو لا يمكن على الإطلاق أن يكون موضوعا للتجربة. فكونُ أيِّ تجربةٍ لا تُثبت بتاتا فكرته أمر لا يمكن أن يَضيرَهُ في شيء، ما دام قد أراد أن يفكر في شيء وفقا لتحديدات تضعه فيما ما وراء كل حدود التجربة. وهكذا قد تكون مثل هذه المفاهيم خاوية تماما، [319] وتبعا لذلك فإن القضايا التي تَعْتبِرُ موضوعات هذه المفاهيم حقيقيةً مغلوطةٌ تماما، إلا أنه ليس ثمة أي حجر محك لكشف هذا الغلط.

وحتى مفهومُ الفوق-حسي، والذي يُوليه العقل أهمية بالغة، بحيث إنه إجمالا يفسر لماذا توجد الميتافيزيقا، باعتبارها مسعى على الأقل، وقد وُجدت دائما، وستستمر في الوجود مستقبلا، حتى هذا المفهوم، أقول، لا يوجد أيُّ حَجَرِ مِحَكٍّ يمكن أن يحسم مباشرة، على الطريق النظري، هل له حقيقة موضوعية أم هو مجرد تخيل، وذلك للسبب نفسه. فرغم أنه لا تناقض في هذا المفهوم، فإنه ليس هناك إثباتٌ أو إبطالٌ مباشر بأي اختبار يمكننا أن نُخضعه له، إذا كان كل ما هو كائن ويمكن أن يكون ليس مع ذلك موضوعَ تجربةٍ ممكنة، وكان مفهوم الفوق-حسي بما هو كذلك، تبعا لذلك، ليس خاويا تماما، وكان التقدم المزعوم من الحسي نحو الفوق-حسي بعيدا غاية البعد عن استحقاقِ أن يُنظَر إليه على أنه حقيقي.

ولكن قبل أن تتوصل الميتافيزيقا إلى إقامة هذا التمييز، فإنها كانت تخلط بين المُثُل، التي لا يمكن أن يكون لها موضوع آخر سوى الفوق-حسي، وبين المفاهيم القبلية التي تناسبها موضوعات التجربة، إذْ لم يخطر

على بالها أنَّ أصْل تلك المُثُل قد يكون مختلفا عن أصل المفاهيم المحضة القبلية الأخرى. ولذلك حدث شيء جدير بالملاحظة على وجه الخصوص في تاريخ أغلاط العقل البشري: فبما أن هذا الأخير قد شعر بقدرته على إحراز ميدان واسع من المعارف القبلية فيما يتعلق بأشياء الطبيعة، وبوجه عام فيما يتعلق بما يمكن أن يكون موضوعا لتجربة ممكنة (لا في علم الطبيعة فحسب، بل في الرياضيات أيضا)، وبما أنه قد أثبت حقيقةَ هذا التقدم في الممارسة العملية، فإن هذا العقل لم يستطع أن يتوقع موجِباً يمنعه من أن يذهب بمفاهيمه القبلية إلى ما هو أبعد، أي أن ينجح في التغلغل وصولا إلى الأشياء أو إلى خواصها التي لا تنتمي إلى موضوعات التجربة. لقد كان عليه بالضرورة أن يُعِدّ المفاهيم المتعلقة بالحقلين معا مفاهيم من النوع نفسه، نظرا لأنهما من حيث الأصل متشابهان فعليا في كونهما معا يستندان إلى أساس قبلي في قدرتنا المعرفية وليسا مستمدين من التجربة، بحيث يبدو أنه يحق لهما أن يتطلعا على قدم المساواة إلى المِلْكية الفعلية وإلى توسيعها.

غير أنه كان لا بد من ظاهرة غريبة أخرى في نهاية المطاف تهزُّ العقل المستغرق في سباته على وِسادة معرفته المزعومة المُوَسّعة بواسطة المُثُل إلى ما وراء حدود التجربة الممكنة. [320] وتلك الظاهرة هي اكتشاف أن القضايا القبلية التي تبقى داخل هذه الحدود لا تتفق فيما بينها جميعا فحسب، بل إنها تشكل قبليا نسقا لمعرفة الطبيعة، بينما تلك التي تتعدى حدود التجربة، رغم أنها تبدو ذات أصل مماثل، تدخل في نزاع، سواء فيما بينها، أو فيما بينها وبين تلك الموجَّهة لمعرفة الطبيعة، وينسف بعضها بعضا،

بحيث يبدو أنها تحرم العقل من كل ثقة في الحقل النظري وتُشْرِع الباب أمام نزعة شكية بلا حدود.[1]

ليس هناك من علاج لهذه الآفة سوى إخضاع العقل المحض نفسه، أي القدرة على معرفة شيء ما قبليا بوجه عام، لنقد دقيق ومُفصَّل، وذلك بطريقة تُبيِّنُ بوضوح إمكان توسع حقيقي لمعارفنا بهذه القدرة فيما يتعلق بالحسي، وكذلك هذا الإمكان نفسه، أو، تقييده فيما يتعلق بالفوق-حسي، وتُؤَمِّنُ فيما يخص هذا الأخير، بما هو غاية الميتافيزيقا، المِلْكية التي لهذه الأخيرة قدرةٌ عليها، لا بأدلة مباشرة يتضح في الغالب أنها خادعة، وإنما بتسويغ أحقية العقل في إجراء تحديدات قبلية. لا تحتاج الرياضيات ولا علم الطبيعة، من جهة أنهما يحويان معرفة عقلية محضة، لأي نقد للعقل البشري بوجه عام[2]. وذلك لأن حجر مِحكّ صدق قضاياهما يكمن في هذه القضايا نفسها، ما دامت مفاهيمهما لا تتجاوز المجال الذي يمكن أن تُعطى فيه موضوعات متوافقة معها، بينما تكون في الميتافيزيقا مُوَجَّهة لاستخدام من شأنه أن يتعدى هذه الحدود وأن يمتد إلى موضوعات لا يمكن أن تُعطى بتاتا، أو على الأقل ليس بقدر ما يقتضيه الاستخدام الذي نريده للمفهوم، أي على نحو مناسب لهذا الأخير[3].

---

(1) إذا كانت الظاهرة الخاصة بالنقائض توقظ العقل من سباته الدغمائي، فإنها لا تقرر الصورة التي ستتخذه هذه اليقظة، التي قد تكون أيضا دغمائية سالبة (نزعة شكية) وليس نفيا للدغمائية (نزعة نقدية).

(2) انظر مقدمات (§ 40؛ 4: 327).

(3) هذا العطاء غير المناسب يخص موضوع مثال العالم. انظر نقد العقل المحض (A 478/ B 506 وما بعدهما).

[321] رسالة

تتميز الميتافيزيقا على نحو مخصوص جدا عن سائر العلوم الأخرى بكونها الوحيدة التي يمكن أن تُعرض بكاملها بطريقة تامة، بحيث لا يتبقى للأجيال القادمة أي شيء يتوجب عليهم إضافته أو توسيعه فيما يخص محتواها؛ ذلك أنه إذا لم ينبثق الكل المطلق على نحو نسقي من مثالها، فيمكننا اعتبار أن مفهومها لم يُصَغْ على الوجه الصحيح. والسبب في ذلك هو أن إمكانها يفترض مسبقا نقدا لقدرة العقل المحضة بكاملها، حيث يمكننا أن نستنفد في دراستنا لهذه القدرة ما تستطيع أن تنجزه قبليا فيما يخص موضوعات التجربة الممكنة أو، وهذا ما يعني الشيء نفسه (كما سنبينه فيما بعد)، ما تستطيع أن تنجزه فيما يخص المبادئ القبلية لإمكان تجربة بوجه عام، ومن ثم من أجل معرفة الحسي. أما فيما يتعلق بالفوق-حسي، فإن ما تكتفي الميتافيزيقا، مُجْبَرَةً من قِبَل طبيعة العقل المحض وحدها، بأن تسأل عنه ربما، ولكن ربما تستطيع أيضا أن تعرفه عنه، أمرٌ يمكن ويجب كذلك إثباته بدقة من خلال قوام هذه القدرة المعرفية المحضة ووحدتها.

ومن هنا، ومن كون أن مثالَ ميتافيزيقا يُتيح لنا أن نحدد قبليا كل ما يمكن ويجب أن يُلفى فيها، وما يشكل محتواها الممكن برمته، يصير من الممكن عندئذ أن نُقَدِّرَ إلى أيّ حد ترتبط المعرفة المُكتسبة فيها بالكل، وإلى أي حد يرتبط الامتلاك الفعلي في وقت معين أو في أمة ما بنظيره في كل الأمم الأخرى، ونقدّر في الآن نفسه نقص المعرفة التي تُطلب فيها؛ وبما أنه لا يمكن أن يكون ثمة اختلاف قومي فيما يتعلق بحاجة العقل المحض، فإنه يمكننا أن نحكم بمقياس موثوق، في ضوء ما حدث عند شعب معين

أو ما أخفق أو ما نجح عنده، على نقص العلم بوجه عام أو تقدمه في أي وقت وعند أي شعب، بحيث يمكن حل المشكلة بوصفها مسألة موجهة للعقل البشري بوجه عام.

وبناء على ذلك فإن فقر هذا العلم وضيق الحدود التي حُبس فيها هما ببساطة ما يجعل من الممكن عرْضه بكامله في مختصر موجز، إلا أنه كاف لتقدير أيّ مِلْكية حقيقية فيه. [322] ولكن من ناحية أخرى، فإن تنوع النتائج التي يفضي إليها نقد العقل المحض، وهو تنوع كبير إذا ما قورن بالعدد القليل من المبادئ، يجعل من الصعوبة بمكان محاولة عرضه كاملا في حيز ضيق كما تطالب بذلك الأكاديمية الملكية؛ ففي الميتافيزيقا، لا يُفضي البحث المُنجز على نحو مجزأ إلى أي شيء، بل إن توافق أي قضية مع جملة الاستعمال المحض للعقل هو وحده ما يضمن حقيقة خطوات تقدمها. وعليه، فإن ملخصا يكون مثمرا، ولكن من دون الوقوع في الغموض، سيتطلب، في المعالجة التالية، على وجه التقريب من الجهد والانتباه أكثر مما تقتضيه صعوبة الاستجابة للمهمة التي يجب أن تُحلَّ الآن.

القسم الأول
في المشكلة العامة للعقل الذي يُخضع نفسه للنقد

إنها متضمنة في هذا السؤال: «كيف تكون الأحكام التركيبية قبليا ممكنةً؟»

تكون الأحكام تحليلية عندما لا يُمَثِّل محمولها بوضوح (بشكل صريح) إلا ما فُكِّرَ فيه سلفا، وإن بغموض (بشكل ضمني)، في مفهوم الموضوع؛ مثلا كلُّ جسمٍ ممتدٌّ. من شأن تسمية مثل هذه الأحكام بأحكام المُماثَلة (identiques) أنْ يوقع في الاختلاط، لأن هذه الأحكام لا تُسهم بشيء في تمايز المفهوم، وهو ما ينبغي أن يرمي إليه أيُّ حكم، ولهذا تسمى أحكاما خاوية؛ مثلا، كل جسم هو كيان جسماني (أو بعبارة أخرى مادي). إن الأحكام التحليلية تستند حقا إلى الهوية، ويمكن أن تُرَدّ إليها، ولكنها ليست أحكام مماثَلة، لأنها تحتاج إلى تفكيك المفهوم وبذلك تُستخدم لشرحه؛ بينما من خلال أحكام المماثَلة، سيُشرح الشيءُ نفسُه بالشيء نفسه (*idem per idem*)، ومن ثم لا يُشرح شيء بتاتا.

الأحكام التركيبية هي تلك التي تتجاوز من خلال محمولها مفهوم الموضوع، نظرا لأن الأول يتضمن شيئا لم يُفكر فيه بتاتا في مفهوم الأخير: مثلا، كل الأجسام ثقيلة[1]. إننا لا نتساءل هاهنا بتاتا هل المحمول مرتبط

(1) مثال لحكم تركيبي بعديا.

دائما أم لا بمفهوم الموضوع، [323] بل نقول فقط إنه لم يُفكر فيه في هذا المفهوم، مع أنه من اللازم بالضرورة أن يُضاف إليه. وهكذا مثلا فإن القضية «كل شكل ثلاثي الأضلاع له ثلاث زوايا» (*figura trilatera est triangula*) قضية تركيبية[1]. فرغم أنني عندما أفكر في ثلاثة خطوط مستقيمة تحيط بمكان يستحيل أن لا تتشكل في الوقت نفسه ثلاث زوايا، فإني مع ذلك لا أفكر بتاتا ميلان الأضلاع بعضها إلى بعض في هذا المفهوم عن الشكل ذي الأضلاع الثلاثة، أي أن مفهوم الزاوية لم يُفكر فيه بالفعل.

إن كل الأحكام التحليلية أحكام قبلية، وتبعا لذلك تصح بكلية صارمة وضرورة مطلقة، لأنها تنبني تماما على مبدأ عدم التناقض. غير أن الأحكام التركيبية يمكن أن تكون أيضا أحكامَ تجربةٍ تخبرنا بالتأكيد عن كيفية تقوُّم بعض الأشياء، ولكنها لا تخبرنا بتاتا بأنه يلزم بالضرورة أن تكون على هذا النحو وأنَّ قوامها لا يمكن أن يكون على نحو آخر: مثلا: كل الأجسام ثقيلة؛ لأن كليتها لن تكون عندئذ إلا مقارِنةً: فكل الأجسام، بقدر ما نعرفها، ثقيلة، ويمكننا وصف هذه الكلية بأنها إمبريقية، لتمييزها عن الكلية العقلانية التي هي صارمة، ما دام أنها تُعرف قبليا. والحال أنه إذا كان ثمة قضايا تركيبية قبليا، فلن تنبني على مبدأ عدم التناقض، وبصددها وُضع السؤال المذكور في الأعلى، ولكنه لم يوضع من قبل أبدا في عموميته، وفضلا عن ذلك لم يُحل: «كيف تكون الأحكام التركيبية قبليا ممكنة؟» أمّا أنْ تكون هناك بالفعل أحكام من هذا القبيل،

(1) مثال لحكم تركيبي قبليا.

وأن العقل لا يُستخدم فقط لتوضيح مفاهيم مُكتسبة سابقا على نحو تحليلي (وهذا عمل ضروري جدا لكي يفهم أولا نفسه)، بل له القدرة على أن يوسع مِلْكيته على نحو تركيبي قبلي، وأن الميتافيزيقا تستند إلى النوع الأول من الأحكام فيما يتعلق بالوسائل التي تستعملها، بينما تستند استنادا كاملا إلى النوع الثاني فيما يخص غايتها – كل ذلك سيتم إثباته باستفاضة فيما سيلي. ولكن بما أن منجزات التقدم التي تدعي الميتافيزيقا أنها حققتها قد تكون عُرْضة للشك فيما يخص السؤال هل كانت حقيقية أم لا، فإن الرياضيات المحضة تَنْتصب مثل عملاق للبرهنة على الطابع الحقيقي لمعرفة تتوسع اعتمادا على العقل المحض وحده، رغم هجمات أشَدِّ الشُّكاك تهورا؛ ومع أنها هي نفسها لم تكن بحاجة إلى أيِّ نقدٍ للقدرة العقلية المحضة لكي تتبين مشروعية ادعاءاتها، وأنها تبرر نفسها من خلال واقعها ذاته، فإنها مع ذلك تقدم مثالا مؤكدا يثبت على الأقل الطابع الحقيقي للمشكلة التي يُعد حلُّها ضروريا للغاية بالنسبة إلى الميتافيزيقا: كيف لقضايا تركيبيةٍ قبليا أن تكون ممكنة؟

[324] وما يثبت أكثر من أي شيء آخر الروح الفلسفية لأفلاطون، وهو الرياضي المتمرس، هو أنه استطاع أن يشعر بذلك الذُّهول أمام عظمة العقل المحض الذي يقيم صلة مع قدرة الفهم من خلال مبادئ رائعة وغير متوقعة في الهندسة، بحيث إنه جَرَفه نحو الشَّطْح الفكري الذي لا يعتبر هذه المعارف كلها بمثابة مكاسب جديدة منجزة في حياتنا الأرضية، بل مجرد إيقاظ لمُثُلٍ بالغة القِدَم لا يمكن أن يكون أساسها شيء أقلُّ رفعة من

الاتصال بالفهم الإلهي. بالنسبة إلى عالم رياضيات فقط، كان من شأن منتجات عقله هذه أن تُشعره ببهجة عالية تدفعه إلى تقديم قربان عظيم[1]، ولكن إمكانها لم يكن ليثير دهشته، لأن تَفَكُّرَه كان مُنْصَبّاً على موضوعه فقط، ولم يكن لديه باعث للنظر في الذات والإعجاب بها من حيث قدرتها على معرفة بمثل هذا العمق. أما فيلسوفٌ بَحْتٌ، كأرسطو، فما كان ليُعير انتباها كافيا للفرق الشاسع بين القدرة العقلية المحضة التي تتوسع من تلقاء ذاتها، وتلك التي تتقدم مسترشدة بمبادئ إمبريقية فتتقدم نحو ما هو أكثر كلية متوسلة باستدلالات؛ وتبعا لذلك لم يكن ليشعر بأي إعجاب، بل ما كان له، وهو الذي لم ير في الميتافيزيقا إلا فيزيقا ترتقي إلى مستويات عليا، أن يجد أي شيء غريب أو غير معقول في ادعائها الذي يمتد حتى إلى الفوق-حسي الذي يصعب العثور على مفتاحه أيما صعوبة، كما يشهد الواقع بذلك.

---

(1) ترجمنا بهاتين الكلمتين لفظة "*hekatómbē*" اليونانية التي تدل على قربان يُضَحّى فيه بمائة ثور. وفي المأثور أن فيثاغورس ضحى بمائة ثور بعد أن اكتشف مبرهنته الأساس.

القسم الثاني
تحديد المشكلة المطروحة بخصوص قدرات المعرفة التي تشكل فينا العقل المحض

لا يمكن حلُّ المشكلة المذكورة في الأعلى على غير النحو الآتي: لا بد من أن ننظر إليها في علاقتها بالقدرات التي بواسطتها يتمكن الإنسان من توسيع معرفته قبليا، والتي تشكل فيه ما يمكن أن نسميه تخصيصا عقله المحض. فإذا كنا نقصد بالعقل المحض لكائن ما بوجه عام قدرة على معرفة الأشياء بمعزل عن التجربة، [325] ومن ثم عن تمثلات الحواس، فلن نحدد بذلك بتاتا بأي طريقة تكون مثل هذه المعرفة ممكنة على وجه العموم عند هذا الكائن (مثلا في الله أو كائن روحاني سام آخر)، بحيث إن المشكلة تظل عندئذ غير محددة.

أما فيما يخص الإنسان[1]، فإن معرفته بكاملها تتألف من المفهوم والحدس. ولا ريب في أن كلا منهما تمثُّل، غير أنه ليس معرفةً بَعْدُ. يسمى

(1) ينطبق هذا الأمر على كل كائن متناه، وليس على الإنسان وحده. تكون المعرفة حدسية بالكامل عند كائن لامتناه، دون أن تكون حسية (أي انفعالية)، ما دام الأمر يتعلق بحدس مانح للموضوع. ليس هناك من مفاهيم إلا حيثما تكون هناك حساسية، أي حدس يتقبل، في انتظار الوحدة التي لا يمكن أن يمنحها له إلا تركيب ذهني.

تمثُّل شيءٍ ما بتوسل مفاهيم، أي بوجه عام، تفكيرا، وقدرة التفكير تسمى الفهم. والتمثل المباشر للفرد هو الحدس. تسمى المعرفة بتوسل مفاهيم [معرفة] تدليلية، والمعرفة التي تحصل في الحدس تسمى حدسية؛ ومن اللازم أن يقترن العنصران معا لكي تكون ثمة معرفة، غير أن هذه تتلقى اسمها من العنصر الذي أُوَجِّهُ نحوه انتباهي بشكل أساسي، باعتباره أساس تحديد هذه المعرفة. أما أن يكون بإمكان العنصرين معا أن يكونا ضربين من التمثل إمبريقيين أو مَحْضيْن، فهذا ما يتعلق بالقوام الخاص للقدرة المعرفية البشرية التي سننظر في أمرها عن كثب قريبا. من خلال الحدس الموافق لمفهومٍ يُعطى الموضوع، ومن دونه يُفكر فيه فقط. عن طريق هذا الحدس فقط بدون مفهوم، يُعطى الموضوع بالتأكيد، غير أنه لا يُفكر فيه؛ وعن طريق المفهوم بدون حدس مطابق، يُفكر فيه، غير أنه لا يُعطى؛ وتبعا لذلك لا يُعرف في الحالتين معا. عندما يمكن أن نزوِّد قبليا مفهوما بالحدس المطابق له، نقول إن هذا المفهوم مبني؛ وإذا تعلق الأمر بحدس إمبريقي فقط، نقول إنه مجرد مَثَلٍ للمفهوم؛ وفعل ضَمِّ الحدس إلى المفهوم يدعى في الحالتين عَرْضاً (*exhibitio*) للمفهوم، والذي من دونه (سواء حصل بتوسط أو مباشرة) لا يمكن أن تكون هناك أيُّ معرفة.

يستند إمكان فكرةٍ أو مفهومٍ إلى مبدأ عدم التناقض، مثلا فكرةُ أو مفهومُ كائن مفكر غير جسماني (روح). والشيء الذي تكون حتى مجرد فكرته ممتنعة (أي الذي مفهومه متناقض) هو نفسه ممتنع. أما الشيء الذي يكون مفهومه ممكنا، فلا يكون لأجل ذلك شيئا ممكنا. يمكن أن نسمي

الأول بالإمكان المنطقي[1]، والثاني بالإمكان الحقيقي[2]؛ والدليل على هذا الأخير هو دليل الحقيقة الموضوعية للمفهوم، التي يحق لنا أن نطالب بها دائما. والحال أن هذا الدليل لا يمكن تقديمه بتاتا إلا بعَرْض الموضوع المطابق للمفهوم، إذ من دون ذلك يبقى دائما مجرد فكرة لا ندري على وجه اليقين [326] هل يُطابقها موضوع ما أم هي خاوية، أي هل يمكن إجمالا أن تصلح لتحصيل معرفة، إلى أن يُعرض هذا الموضوع في مَثَل[3].

(1) possibilité logique / logical possibility
(2) possibilté réelle / real possibility
(3) أراد مؤلف أن يُسقط هذا المطلب عن طريق حالة فريدة من نوعها، وهي مفهوم واجب الوجود، والذي يمكننا أن نكون متيقنين من وجوده، لأن السبب الأخير يجب على الأقل أن يكون واجب الوجود بإطلاق، وتبعا لذلك فإن الحقيقة الموضوعية لهذا المفهوم يمكن إثباتها من دون أن نتمكن مع ذلك من أن نمنحه حدسا يطابقه في مثل ما. لكن مفهوم موجود واجب الوجود ليس بتاتا بعدُ هو مفهوم شيء محدد بأي نحو من الأنحاء. وذلك لأن الوجود الفعلي (l'existence) ليس تحديدا لشيء ما أيا يكن، والمحمولات الداخلية التي تعود إلى شيء نظرا لتسليمنا بأن الأمر يتعلق بشيء مستقل فيما يتعلق بالوجود الفعلي، لا يمكن إطلاقا أن تُعرف انطلاقا من مجرد وجوده الفعلي، سواء اعتبرناه ضروريا أم غير ضروري. (الهامش لكانط).

I. الطور الثاني للميتافيزيقا
وفقا للمخطوط الأول
سكونها في شكية العقل المحض

رغم أن السكون لا يمكن أن يُدعى تقدما، ولا، تبعا لذلك، طورا اجتيز بالمعنى الدقيق، إن كان السير قُدُما في اتجاه معين يُسفر حتما عن تقهقر هامٍّ أيضا، فإن النتيجة المترتبة عن ذلك هي بالضبط نفسها كما لو أننا لم نتحرك من الموضع الذي كنا فيه.

يتضمن المكان والزمان علاقات بين المشروط وشروطه، فمثلا ليس المقدار المحدد من مكان ممكنا إلا بطريقة مشروطة، وذلك لأن مكانا آخر يحويه؛ وعلى الشاكلة نفسها فإن زمنا محددا ليس ممكنا إلا لأنه يُتمثَّل بوصفه جزءا من زمان أطول منه، وذلك حال كافة الأشياء المعطاة بوصفها ظاهرات. لكن العقل يتطلَّع إلى أن يعرف اللامشروط ومعه جملةُ كافة الشروط، وإلا لن يكف أبدا عن التساؤل، تماما كما لو أن أي جواب لم يُقدَّم له بعدُ.

غير أن هذا وحده لم يكن كافيا ليوقع العقل في الحيرة. [327] فكم من مرة لا نضع بلا جدوى سؤال لماذا في علوم الطبيعة، ونحكم مع ذلك بأن عذر الجهل أقْوَم، لأنه على الأقل أفضل من الخطأ. غير أن العقل يصبح في حيرة من أمره، لأنه، إذ يهتدي بأكثر المبادئ الموثوقة، يَعتقِد أنه قد وجد اللامشروط من جهة، إلا أنه في الوقت نفسه ينساق، بفضل مبادئ أخرى موثوقة أيضا، إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يبحث عنه في الجهة المقابلة.

إن نقيضة العقل هذه لا توقعه فقط في شكٍّ يجعله يرتاب فيما جَزَمَ به إن في هذه الجهة أو في تلك، فهذا ما من شأنه أن لا يقضي بعدُ على الأمل في حكم حاسم في هذا الاتجاه أو ذاك، بل تجعله يَيْأس من نفسه ويتخلى عن كل طموح إلى اليقين، وهذا ما يمكن أن نسميه بحالة المذهب الشكي الدغمائي[1].

غير أن لهذا النزاع للعقل مع نفسه هذه الخصوصية المتمثلة في أنه يتصوره كمبارزة يكون فيها متيقنا من أن يهزم الخصم إن شن الهجوم، ومتيقنا أيضا من أنه سيُهزم إن أُجْبِرَ على الدفاع عن نفسه. وبعبارة أخرى، إنه يستطيع أن يُعوِّلَ على إبطال جزم خصمه أكثر من تعويله على البرهنة على جزمه، وهو ما لا يترتب عنه أي شيء أكيد، لأنهما معا قد يحكمان بطريقة خاطئة، أو لأنه لا يُمتنع أن يكونا مُحِقَّيْن معا إذا هما فقط اتفقا أولا على معنى المسألة[2].

(1) ينبغي أن نميز بين المذهب الشكي الدغمائي والمنهج الشكي الذي لا يرفض كل طموح إلى اليقين ولا ينقب في النقيضة إلا ليكتشف فيها سوء الفهم القابع في جذرها. انظر نقد العقل المحض (A 423-424/ B 451-452).

(2) لا يكون مسلك التدليل بالخلف (la procédure apagogique) قاطعا إلا إذا كان التقابل بين القضيتين تقابلَ تناقضٍ. الحالة الأولى المذكورة (حالة التضاد: يمكن أن تكون القضيتان معا كاذبتين) هي حالة النقيضتين الرياضيتين. والثانية (الدخول تحت التضاد: يمكن أن تكون القضيتان معا صادقتين) هي حالة النقيضتين الديناميتين. انظر نقد العقل المحض (A 422/ B 450).

تقسِّم هذه النقيضة المُتبارين إلى فئتين، إحداهما تبحث عن اللامشروط في تأليف ما هو متجانس، والأخرى تبحث عنه في تأليف هذا المتباين الذي يمكن أيضا أن يكون غير متجانس. الأولى رياضية، وتسير من أجزاء مقدارٍ متجانسٍ إلى الكلِّ المطلق عن طريق الإضافة، أو من الكل إلى الأجزاء التي لا يكون أيٌّ منها بدوره كلا. والثانية دينامية، وتسير من التاليات إلى العلة (*Grund*) التركيبية الأسمى التي تكون على هذا النحو شيئا مختلفا اختلافا حقيقيا عن التالية، سواء بوصفها العلة الأسمى لتحديد سببية شيء ما أو باعتبارها علة الوجود الفعلي نفسه لهذا الشيء.

إن تقابلات الفئة الأولى على ضربين كما قلنا. ففي الضرب الذي يسير من الأجزاء إلى الكل، تكون القضيتان: «للعالم بداية» و «ليس للعالم بداية»، كاذبتين معا؛ أما في الضرب الذي يسير من التاليات إلى العلل ويتراجع تبعا لذلك تركيبيا، فإن القضيتين معا، ورغم تعارضهما، يمكن أن تكونا صادقتين، إذ يمكن أن يكون لتالية واحدة عِلَلٌ عديدة تختلف فيما بينها ترنسندنتاليا، أي أن العلة إما أن تكون موضوعا للحساسية، وإما أن تكون موضوعا للعقل المحض لا يمكن أن يُعطى تَمَثُّلُهُ في التمثل الإمبريقي، [328] مثلا: «كل شيء هو ضرورةٌ طبيعية، ومن ثم ليس هناك حرية»، وتقابلها الدعوى المضادة: «ثمة حرية وليس كل شيء ضرورة طبيعية»، وهذا ما يُفضي إلى حالة شكية ينجم عنها عطالة العقل.

وهكذا، فيما يخص تقابلات الفئة الأولى، يحصل في الميتافيزيقا الأمر نفسه الذي يحصل في المنطق، حيث يمكن لحكمين متقابلين على سبيل التضاد أن يكذبا معا، لأن أحدهما يقول أكثر مما يقتضيه التقابل. ذلك أن القضيتين القائلتين بأن «العالم ليس له بداية»، و«العالم له بداية»، لا ينطويان

لا على أكثر ولا على أقل مما يقتضيه التقابل، ويلزم أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. ولكن، إن قلت إنه لا بداية له، بل هو موجود منذ الأزل، فإني أقول أكثر مما يقتضيه التقابل. ففضلا عن ما ليس العالم هو، أقول أيضا ما هو. والحال أن العالم، منظورا إليه على أنه كل مطلق، يُفكر فيه عندئذ على أنه نومين، وعلى أنه مع ذلك ظاهرة، بحسب البداية أو الزمان اللامتناهي. فإن عبَّرت عن هذا الكل العقلي للعالم أو نسبت إليه حدودا باعتباره نومينا، فإن القضيتين كاذبتان في الحالتين. لأنني عندما أتحدث عن جملةٍ مطلقة للشروط في عالم محسوس، أي في الزمان، أناقض نفسي، سواء تمثلتها معطاة في حدس ممكن باعتبارها لا متناهية أو محدودة.

وبالمقابل، كما أنه في المنطق يمكن لحكمين متقابلين على سبيل الدخول تحت التضاد أن يكونا صادقين معا، لأن كلا منهما يقول أقل مما يقتضيه التقابل، فكذلك في الميتافيزيقا يمكن لحكمين تركيبيين يتعلقان بموضوعات الحواس، إلا أنهما لا يخصان إلا علاقة التاليات بالعلل (*Gründen*)، أن يكونا صادقين معا، لأن سلسلة الشروط يُنظر إليها بطريقتين مختلفتين، أي بوصفها موضوعا للحساسية أو بوصفها موضوعا للعقل فقط. فالتاليات المشروطة معطاة في الزمن، بينما العلل أو الشروط تضاف عن طريق التفكير، ويمكن أن تكون متباينة. وهكذا، إذا قلت: «تحصل كل الحوادث في العالم المحسوس بموجب أسباب طبيعية»، فإني أجعل من الشروط بما هي ظاهرات أساسا. فإذا قال الخصم: «لا يحصل كل شيء بمقتضى أسباب طبيعية (*causa phaenomenon*)»، فسيلزم عندئذ أن تكون القضية الأولى كاذبة. أما إذا قلت: «لا يحصل كل شيء بمقتضى أسباب طبيعية فقط، بل يمكن أيضا أن يحصل شيء ما في الوقت

نفسه بمقتضى علل فوق-حسية (*causa nomenon*)»، فإني عندئذ أقول أقل مما يقتضيه التقابل مع جملة الشروط في العالم المحسوس، لأنني أسلم بسبب لا ينحصر في هذا النوع من الشروط، [329] أي شروط التمثل الحسي، ومن ثم لا أناقض شروط هذا النوع؛ ذلك أنني أقتصر على تمثل الشرط المعقول الذي يُفكر فيه سلفا في مفهوم العالم الظاهراتي (*mundi phaenomenon*) حيث كل شيء مشروط، وهكذا لا يناقض العقل هاهنا جملة الشروط.

إن هذا التوقف الشكي، والذي لا ينطوي على أي مذهب شكي، أي على أي تَخَلٍّ عن اليقين في توسع معرفتنا إلى ما وراء حدود التجربة الممكنة، مفيد جدا. فلولاه لَتعيَّن علينا إما أن نتخلى عن أعظم شأنٍ يهمُّ الإنسان، والذي تجعل منه الميتافيزيقا غايتها النهائية، ونحصر استعمال عقلنا في الحسي فقط، وإما أن نماطل الباحث ونُزَيِّن له وعودا بالمعرفة لا أساس لها، كما كان الأمر يحدث منذ زمن طويل جدا، لولا أنه في غضون ذلك تدخل نقد العقل المحض الذي، بتقسيمه الهيئة التشريعية للميتافيزيقا إلى غرفتين[1]، قَوَّمَ في الآن نفسه استبداد النزعة الإمبريقية والاضطراب الفوضوي للفَلْذَقَة[2] السائبة.

---

(1) يتعلق الأمر بميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق. فالنقد بما هو تشريع عقلي يُقِرُّ حقوق العقل البشري، يقترن مرارا باستعارة سياسية هي الجمهورية التي تُدار سلطتها التشريعية بحسب نظام الغرفتين.

(2) تعريب للكلمة اليونانية المركبة "philodoxie" التي تعني "محبة الرأي والظن"، في مقابل الفلسفة التي هي "محبة الحكمة". والفيلذوق (philodoxe) هو الذي يتنكر
==

II. تعليقات هامشية

إن الإمكان اللامشروط لشيء ما، والامتناع اللامشروط لعدم وجوده، هما معا تمثلان متعاليان يستعصيان تماما على التفكير، لأنه ليس لدينا أي أساس معقول لأن نُثبت شيئا ما أو نُلْغيه من دون شرط. وهكذا فإن القضية التي مفادها أن شيئا يوجد على نحو عارض بإطلاق أو أنه ضروري بإطلاق هي قضية ليس لها بتاتا أي أساس معقول في الحالتين معا. وإذن، فالقضية الفصلية ليس لها موضوع. فالأمر تماما كما لو أنني قلت: «كل شيء هو س أو لا – س، من دون معرفة أي شيء عن س هذه بتاتا.»[1]



يمتلك الناس جميعا ضربا من الميتافيزيقا بوصفها غاية للعقل، وهي التي تشكل، في ارتباطها بالأخلاق، الفلسفة بالمعنى الدقيق.



لمطلب العِلْمِية الذي يبتغيه عاشق الحكمة. استعمل أفلاطون هذا التركيب في الجمهورية، الكتاب الخامس (480 أ). يقرن هنا كانط بين النزعة الشكية والاستبداد نظرا للحظر الدغمائي الذي تعلنه فيما يخص كل توسع ميتافيزيقي للمعرفة؛ أما في نقد العقل المحض، فيربط بينها وبين المنزع الفوضوي، مشددا على عدائها لكل تشريع عقلي (IX A).

(1) لا تنطوي مقولتا العرضية والضرورة على أي معرفة تتعلق بالتحديدات المباطنة للموضوع. وذلك لأن مقولات الجهة لا تحدد محتوى الحكم، بل تحدد فقط علاقة هذا الحكم بقدرة معرفتنا، أي الطريقة التي نثبته بها. وتبعا لذلك لا يمكن أن تُستخدم لتوسيع معرفتنا بإضافة تحديدات مُقوِّمة للمفهوم الموظف في الحكم، ولا لإنشاء خصائص مباطنة للموضوع.

لا يبدو أن لمفهومي الضرورة والعرضية تعلُّقاً بالجوهر. ثم إننا لا نتساءل عن سبب الوجود الفعلي لجوهر ما، لأنه هو ما كان دائما وما يجب أن يبقى قائما على نحو دائم، وما عليه، بما هو سند، يُقيم المتغير علاقاته. [330] فصلاحية مفهوم السبب تنتهي عند مفهوم الجوهر. إنه هو نفسه سبب، ولكنه ليس أثرا. وإلا كيف يمكن لشيء ما أن يكون سببا لجوهر من خارجه بحيث إن هذا الجوهر يدوم بفضل قوة هذا الشيء؟ ذلك أن النتائج المترتبة عن هذا الأخير ستكون عندئذ مجرد آثار للأول، ومن ثم فإن هذا لن يكون هو نفسه حاملا أقصى (sujet ultime).



ينبغي التعبير عن القضية: «كل شيء عارض له سبب» هكذا: «كل ما لا يمكن أن يوجد إلا على نحو مشروط له سبب.[1]»

وكذلك، ليست ضرورة الموجود الأول (*ens originarium*) شيئا آخر غير تمثل وجوده الفعلي اللامشروط. لكن الضرورة تعني أكثر من ذلك، وهو أنه يمكننا أيضا أن نعرف من مفهومه وحده أنه يوجد فعليا[2].



إن حاجة العقل إلى أن يصعد من المشروط إلى اللامشروط تخُصُّ أيضا المفاهيم نفسها. لأن الأشياء كلها تنطوي على شيء من الحق، بل وعلى

(1) يمكننا أن نتصور أن ما هو ضروري لكل السلسلة التي تتوقف عليه هو في ذاته عارض، وإن كان غير مسبَّب. فاللامشروط قد يكون عارضا.

(2) الموجود الضروري بإطلاق (=واجب الوجود) عبارة عن موجود سيكون عدم وجوده الفعلي تناقضا.

درجة من الحق. وهذه الدرجة لا يُنظر إليها دائما على أنها ممكنة إلا على نحو مشروط، أي بقدر ما أفترض مفهوم الأحق بأن يكون حقا (*realissimum*) الذي لا تتضمن منه هذه الدرجة إلا التحديد[1].

إن كل مشروط عارض، والعكس صحيح.



إن الموجود الأول، من حيث هو أسمى موجود (*realissimum*)، يمكن التفكير فيه على أنه موجود يتضمن في ذاته الحقَّ كلَّه بما هو تحديد له. على أن هذا الموجود ليس فعليا بالنسبة إلينا، لأننا لا نعرف الحق كلَّه بمعناه المحض، أو لأننا على الأقل لا نستطيع أن نستوعب أنه يمكن أن نُلْفيه، رغم تنوعه الكبير، في موجود واحد فقط. ومن ثم نسلم بأنه الموجود الأحقُّ بأن يكون حقا (*ens realissimum*) بما هو علة (*Grund*)[2]، وتبعا لذلك يمكن أن يُتمثَّل على أنه بالنسبة إلينا موجود غير قابل للمعرفة بتاتا فيما يخص ما يَحْويه.



هاهنا يكمن وهْمٌ أساسي: فيما أننا نتطلع في الثيولوجيا الترنسندنتالية إلى أن نعرف الموضوع الموجود فعليا على نحو لامشروط، لأنه وحده يمكن

---

(1) فصَّل كانط القول في كون العقل يصوغ بالضرورة مفهوم الموجود الأحق بأن يكون حقا في: نقد العقل المحض (A 570-576/ B 598-604).

(2) فيما يخص الدواعي التي تحث على أن نفكر في الموجود الأحق بأن يكون حقا على أنه أساس معقول لكل حقيقة، وليس على أنه يتضمن الحق بكامله، راجع نقد العقل المحض (A 579/ B 607).

أن يكون ضروريا، فإننا نتخذ أولا أساسا لنا المفهوم اللامشروط لموضوعٍ، والذي يتمثل في أن كافة مفاهيم الموضوعات المحدودة [331] إنها هي مشتقة بها هي كذلك، أي عبر السُّلوب التي تلحقه أو الإنقاص (*defectus*)، وأن مفهوم الأَحَقِّ بأن يكون حقا (*realissimum*)، أي الموجود الذي تكون كل المحمولات فيه حقيقية، هو وحده مفهوم أصلي منطقيا (لامشروط). ويُؤخذ هذا على أنه دليل على أن الموجود الأحق بأن يكون حقا (*ens realissimum*) وحده يمكن أن يكون ضروريا، أو العكس، وهو أن الضروري على جهة الإطلاق هو الموجود الأحق بأن يكون حقا (*ens realissimum*).

إننا نريد تفادي إثبات أن الموجود الأحق بأن يكون حقا (*ens realissimum*) يوجد فعليا بالضرورة، فيقع تفضيل التدليل على أنه إن كان موجود ضروري يوجد فعليا، فلا بد أن يكون أحقَّ بأن يكون حقا (*realissimum*). (وتبعا لذلك ينبغي عندئذ أن نثبت أن موجودا واحدا من بين كل الموجودات الفعلية يوجد فعليا على نحو ضروري بإطلاق، ويمكن الوصول إلى ذلك). غير أن الدليل لا يقول شيئا آخر غير ما يلي: «ليس لدينا بتاتا أيُّ مفهوم عن ما يمكن أن ينتمي باعتباره خاصية إلى موجود ضروري بما هو كذلك، ما عدا أنه يوجد فعليا على نحو لامشروط فيما يتعلق بوجوده الفعلي». أما ما ينتمي إليه، فأمر نجهله. ومن بين مفاهيمنا عن الأشياء، هناك مفهوم الأحق بأن يكون حقا (*realissimum*)، وهو غير مشروط منطقيا، بيد أنه غير محدد بالكامل. فإذا استطعنا إذن أن نسلم بموضوع يطابق هذا المفهوم، فسيكون هو الموجود

الأحق بأن يكون حقا (*ens realissimum*). لكن لا يجوز لنا أيضا أن نسلم بموضوع كهذا من أجل مفهومنا فقط.

يلزم عن الفرضية التي مفادها أن شيئا ما يوجد فعليا، أن شيئا ما أيضا يوجد فعليا على جهة الضرورة، لكن لا يمكننا أن نعرف على نحو مطلق وبدون أي شرط أن شيئا ما يوجد فعليا على جهة الضرورة، على أي نحو شئنا افتراض مفهوم الشيء فيما يتعلق بمحمولاته الباطنة، بل ويمكننا أن نبرهن أنه ممتنع تماما. وهكذا أَخْلُصُ إلى مفهوم موجود لا أحد يستطيع أن يُكَوِّنَ مفهوما حول إمكانه[1].

ولكن لماذا أَخلُص عن طريق استدلال إلى اللامشروط؟ لأن هذا يجب أن يتضمن العلة الأسمى للمشروط. وهكذا يكون الاستدلال على النحو

(1) حجة كانط هذه تتمثل في وضع إحراج. يحاول الدليل الكسمولوجي تفادي صعوبات الدليل الأنطولوجي، فلا يستنبط الوجود من المفهوم، بل ينطلق من وجود العارض، ومنه ينتقل إلى وجود الضروري، فلا يبقى بعد ذلك إلا أن يقيم تطابقا بين هذا الموجود الضروري والموجود الأحق بأن يكون حقا، أي الله. وعندئذ نكون أمام إمكانيتين: فإما أن نبرهن على أن مفهوم الموجود الأحق بأن يكون حقا (*ens realissimum*) يطابق مفهوم الموجود الضروري، لأن الأول يوجد فعليا بالضرورة (أي أن موضوعا يطابق بالضرورة هذا المفهوم)، لكننا عندئذ ندس من جديد الدليل الأنطولوجي الذي زعمنا أننا تفاديناه؛ وإما أن مفهوم الموجود الضروري يظل غير محدد، ما دام أن مقولة من مقولات الجهة لا يمكن أن تحدد محتوى مفهوم ما، وعندئذ يمكن أن نمنحه محتوى اعتباطيا ما، حتى وإن كان هو محتوى الموجود الأحق بأن يكون حقا (*ens realissimum*)، من دون أن نكون بذلك قد برهنا على إمكان محتوى كهذا.

الآتي: 1. إن كان شيءٌ ما يوجد فعليا، فثمة أيضا شيء ما غير مشروط. 2. ما يوجد فعليا على نحو غير مشروط يوجد فعليا بما هو موجود ضروري على جهة الإطلاق. إن هذه القضية الأخيرة ليست نتيجة ضرورية، لأن اللامشروط يمكن أن يكون ضروريا لسلسلة ما، إلا أنه هو نفسه، والسلسلة معه، قد يكونان دائما عارضين. إن هذا الأخير ليس محمولا للأشياء (ككونها مثلا مشروطة أو لامشروطة)، بل يتعلق بالوجود الفعلي للأشياء مع كافة محمولاتها، هو هل هو ضروري في ذاته أم لا. فهو إذن مجرد علاقة بين الموضوع ومفهومنا[1].

إن كل قضية تتعلق بالوجود الفعلي هي قضية تركيبية، وكذلك هي أيضا القضية: «الله موجود فعليا». ولو وجب أن تكون تحليلية، للزم عندئذ أن يكون من الممكن استخراج الوجود الفعلي من مجرد مفهومِ موجودٍ ممكنٍ كهذا. [332] وهذا الأمر هو ما جرت محاولة القيام به بطريقتين: 1. ينطوي مفهوم الموجود الأحق بأن يكون حقا على وجوده الفعلي، نظرا لأن الوجود الفعلي حق؛ 2. ينطوي مفهوم موجود يوجد فعليا بالضرورة على مفهوم الحق الأسمى (la réalité suprême) باعتباره الطريقة

(1) منطلق الدليل الكسمولوجي عرضة للشك، لأن النقيضة الرابعة بينت أنه لا يمكن إثبات الوجود الفعلي لموجود ضروري. يتمثل هذا الدليل المزعوم في القيام بقفزة من السلسلة الإمبريقية للمشروط والشروط إلى مقولة الضرورة مأخوذة بمعنى معقول ومطلق. والحال أن استعمالا كهذا غير مشروع، لأن مقولات الجهة لا يمكن أن تعين إلا علاقة الموضوع المعطى بقدراتنا المعرفية، ولا تضيف تحديدا حقيقيا إلى الموضوع. انظر نقد العقل المحض (A 453-461/ B 481-489).

الوحيدة التي تُتيح التفكير في الضرورة المطلقة لشيء ما (الضرورة التي لا بد من التسليم بها إن كان شيء ما موجود فعليا). لكن إن كان ينبغي لموجود ضروري أن يتضمن سلفا في مفهومه الحق الأسمى، إنما من دون أن يلزم عن ذلك أن هذا الحق (كما تقول 1) يتضمن مفهوم الضرورة المطلقة، بحيث إن المفهومين لا يكونان قابلين للتبادل، فإن مفهوم الأحق بأن يكون حقا (*realissimum*) سيكون عندئذ مفهوما أوسع (*conceptus latior*) من مفهوم الضروري (*necessarium*)، بحيث إن أشياء أخرى غير الأحق بأن يكون حقا قد تكون موجودات ضرورية (*entia necessaria*). والحال أن هذا الدليل لا يُساق إلا من خلال فرض أن الموجود الضروري (*ens necessarium*) بالضبط لا يمكن تفكيره إلا بطريقة واحدة، إلخ.

وهاكم بالضبط فيم يكمن الخطأ الأول (*proton pseudos*[1]):

(1) عبارة يونانية وظفها أرسطو للدلالة على كذب المقدمتين، في قياس بناؤه الاستدلالي صحيح، والذي يلزم عنه كذب النتيجة. أما هاهنا فيتمثل الغلط في إثبات أن التحديد التام لشيء ما يمكن أن يُشتق من مفهوم الموجود الضروري، والحال أنه لا يمكن أن يُشتق إلا من مفهوم الموجود الأحق بأن يكون حقا، بحيث إنه لا يمكن أن يُستنتج من الأول إلا إذا أمكن قابلا لأن يتبادل المواقع مع الثاني، وهذا غير صحيح. وتبعا لذلك، لا يمكن الانطلاق من الموجود الضروري للوصول إلى وجوده الفعلي، مرورا بمفهوم الموجود الأحق بأن يكون حقا. وبعبارة أخرى يكمن البطلان الأصلي في الرغبة في أن نشتق تحليليا الوجود الفعلي كتحديد تام من مفهوم الموجود الضروري لكي نتمكن هكذا من أن نقيم تطابقا بين الموجود الضروري والموجود الأحق بأن يكون حقا (والذي مفهومه هو بالضبط مفهوم التحديد
==

يحوي الضروري (*necessarium*) في مفهومه الوجود الفعلي، ومن ثمة الوجود الفعلي لشيء ما، بوصفه تحديدا تاما (*omnimoda determinatio*)، ومن ثم فإن هذا التحديد التام يُمكن أن يُشتق (وليس أن يُستنتج فقط) من مفهومه، وهذا خطأ، لأنه وقع فقط إثبات أنه لو لزم أن يُشتق من مفهوم، لوجب عندئذ أن يكون هذا الأخير هو مفهوم الأحق بأن يكون حقا (*realissimum*) (الذي هو المفهوم الوحيد الذي يتضمن في الوقت نفسه التحديد التام).

يدل هذا إذن على أنه لو كان بمكنتنا أن نستشفَّ الوجود الفعلي [الموجود] ضروري (*necessarium*) بوصفه كذلك، لَتَعيَّن علينا أن نتمكن من اشتقاق الوجود الفعلي لشيء ما، أي التحديد التام (*omnimoda determinatio*)، من مفهوم ما. لكن هذا الأخير إنما هو مفهومُ الأحق بأن يكون حقا (*realissimum*). وهكذا سيتعيَّن علينا أن نتمكن من اشتقاق الوجود الفعلي [الموجود] ضروري (*necessarium*) من مفهوم الأحق بأن يكون حقا (*realissimum*)، وهذا خطأ. إننا لا نستطيع أن نقول، انطلاقا من مفاهيم، إنّ موجودا يمتلك الخصائص التي لولاها ما كُنْتُ لأعرف وجوده الفعلي باعتباره ضروريا، من مفاهيم، حتى وإن كانت هذه

التام). ولكننا لا نستطيع ذلك، لأن معنى التحديد التام لا يمكن أن يُشتق إلا من مفهوم الأحق بأن يكون حقا. وعليه، فإن الدليل لا يعمل عمله إلا إذا سلمنا خفية بأن الأحق بأن يكون حقا يوجد فعليا على جهة الضرورة، أي إذا أقحمنا من جديد الدليل الأنطولوجي الذي زعمنا أننا استغنينا عنه.

الخصائص لم تُقبل على أنها منتجات مقوِّمة للمفهوم الأول، وإنما فقط بوصفها شرطا لا غنى عنه (*conditio sine qua non*)[1].



يتضمن مبدأ المعرفة الذي هو تركيبي قبليا، أن التأليف، عندما يحصل وفقا للمكان والزمان عموما، هو القبلي الوحيد الذي يجب علينا نحن أن ننجزه. أما بالنسبة إلى التجربة، فإن المعرفة تتضمن مذهب الرسم، سواء الرسم الحقيقي (الترنسندنتالي)، أو الرسم عن طريق التمثيل (الرمزي). إن الحقيقة الموضوعية للمقولات نظريةٌ، بينما الحقيقة الموضوعية للمثال عملية فقط. الطبيعة والحرية.

(1) حول الفرق بين الخصائص المقبولة باعتبارها منتجات مقومة للمفهوم وباعتبارها شروطا لا غنى عنها، راجع نقد العقل المحض (A 611/ B 639).

معجم

نقدم هنا تعريفا موجزا لبعض المفاهيم التي بدت لنا مفتاحية في فهم نص الترجمة؛ وبما أن غرضنا هو تيسير فهم النص فقد سقنا بعضها على شكل تقابلات، وآخرها، وهو الـ"Realität"، قدمنا بصدده إضاءة تاريخية رأينا أنها لازمة لتجنب سوء فهم كانط من جهة، ولتبرير اختيارنا "الحقيقة" مقابلا له.

اقتناع / تيقن

الاقتناع (persuasion) تصديق يستند فقط إلى أسباب ذاتية تتعلق بالقوام أو بالتكوين الخاص بالذات (particular constitution of the subject) التي تصدر الحكم. في الاقتناع تتوهم الذات أن المسوغات التي تسند الحكم موضوعية، بينما هي في الحقيقة ذاتية فقط. أما التيقن (conviction)، فهو تصديق يستند إلى مبادئ أو مبررات موضوعية، ولذلك من شأن أي إنسان من حيث هو ذو عقل أن يقبلها على أنها صادقة.

شيء في ذاته (نومين) / ظاهرة

الشيء في ذاته يقابل الظاهرة. إنهما في الواقع شيء واحد ننظر إليه من منظورين مختلفين: الشيء كما يظهر لنا بحسب الشروط الذاتية (صورتا المكان والزمان)، والشيء كما هو في ذاته بمعزل عن تمثلنا له. نحن لا نعرف إلا الظاهرات، وليس الشيء في ذاته. من منظور الحساسية، الشيء في ذاته هو وجه الظاهرة المعتم وغير القابل للتمثل، لأن الإحساس ما هو إلا تأثير الشيء في ذاته على حساسيتنا. لكن يمكننا أن نشكل عن الشيء في ذاته باعتباره أمرا معقولا مفهوما فارغا يسميه كانط بالنومين. فهذا الأخير هو إذن مفهوم مداره ما كان يمكننا معرفته لو كنا نمتلك حدسا عقليا. النومين يعني أن الشيء في ذاته الممتنع على المعرفة يمكن مع ذلك التفكير فيه بالفهم. إنه هو الشيء في ذاته على نحو ما يتعقله الفهم. وكوننا لا نستطيع معرفة الشيء في ذاته لا يمنع إذن من تفكيره، أي من أن ننتج عنه تمثلا عقليا

كفكرة عن موضوع معقول بوجه عام. فهو أولا مفهوم احتمالي (problématique)، أي أنه حتى وإن لم يكن ينطوي على تناقض، فإنه لا يمكن أن يعطي أي معرفة موضوعية؛ وهو ثانيا مفهوم سالب، أي يتعلق بشيء ليس موضوعا لحدس حسي، حتى لو كان طابعه الموجب يكمن في التسليم بإمكان حدس عقلي ممتنع بالنسبة إلينا. وهو أخيرا مفهوم حاصر (limitatif)، أي يقيد مزاعم الحساسية، ويقتضي حصرا ذاتيا لقدرة الفهم في حدود نظرية الرسم.

قبلي / بعدي

القبلي (a priori) أو المحض، هو ما ليس مشتقا من التجربة، في مقابل البعدي (a posteriori)، المرادف للإمبريقي. والقبليات بحسب كانط هي: 1) صورتا الحساسية، أي المكان والزمان باعتبارهما شرطين ذاتيين تحتهما تعطي الحساسية موضوعات للحدس؛ و2) مفاهيم قدرة الفهم ومبادئه؛ و3) مُثُل العقل التي تنبع من مفاهيم الفهم. القانون الأخلاقي قبلي أيضا، نظرا لأن العقل العملي يعطي بنفسه هذا القانون دون أي اعتماد على شروط الحساسية. يميز كانط بين المحض والقبلي من حيث إن ما هو محض هو ما لا تشوبه أي شائبة إمبريقية: فمثلا القول بأن لكل تغير سببا، قول قبلي غير محض، لأن التغير مفهوم مشتق من التجربة.

رياضي / دينامي

ثنائية تشطر مقولات قدرة الفهم ومبادئه، ونقائض العقل المحض. الكم والكيف مقولتان رياضيتان تتعلقان بموضوعات الحدس؛ بينما العلاقة والجهة مقولتان ديناميتان تصفان ما يحدث في علاقة فعلية (علاقة سببية، أو علاقة بين قوى). أوليات الحدس واستباقات الإدراك الحسي

مبدآن رياضيان يتعلقان بإمكان الشيء وماهيته؛ بينما تمثيلات التجربة ومصادرات التفكير الإمبريقي مبدآن ديناميان لهما تعلق بالوجود الفعلي للشيء. النقيضتان الأولى والثانية للعقل المحض رياضيتان، واالباقيتان ديناميتان.

متعالي / ترنسندنتالي

"transzendental" و"transzendent": عربنا الأولى "ترنسندنتالي" وترجمنا الثانية بـ"متعالي". المتعالي في التقليد المدرسي هو ما لا يندرج تحت أي جنس أو مقولة، بل يتجاوز كل المقولات؛ وكانط يستعمله للدلالة على كل ما يتجاوز التجربة ويتخطى إمكانها، في مقابل ما هو محايث (immanent)، الذي هو صفة لمفهوم أو معرفة لا تتجاوز حدود التجربة. المفاهيم والمبادئ المتعالية ترتبط بشيء لا يمكن تجربته بتاتا؛ بينما المبادئ والمفاهيم المحايثة قابلة للإعمال في حدود التجربة. ليس لمفاهيم قدرة الفهم ومبادئها إلا استعمال وحيد مشروع، وهو الاستعمال الإمبريقي؛ والاستعمال المحايث لمُثُل العقل هو الاستعمال المُنظِّم لمعارف الفهم. ويلزم عن ذلك أن المعرفة المتعالية غير ممكنة، لأن المفاهيم والمبادئ المتعالية تتعلق بشيء لا يمكن تجريبه. الاستعمال المتعالي لمفاهيم الفهم يكمن في توظيفها فيما وراء أي تجربة ممكنة؛ والاستعمال المتعالي للمثل الترنسندنتالية يكمن في أخذها على أنها مفاهيم فعلية للأشياء، وعندئذ يوقع هذا الاستعمال في الوهم الترنسندنتالي.

أما الترنسندنتالي، فيقابل الإمبريقي. فهذا الأخير يشمل كل ما يعطى لنا حسيا، بينما الترنسندنتالي صفة لا للمعرفة بالموضوعات، بل بمفاهيمنا

القبلية عن الموضوعات، بطريقة معرفتنا بها من حيث هي ممكنة قبليا. والترنسندنتالي بمعنى أوسع هو كل ما يتعلق بشروط إمكان التجربة، أي ما تفترضه التجربة سلفا، ومن ثم هو سابق عليها منطقيا. خلف مفهوم المتعالي تصور مكاني محكوم بثنائية فوق الحس / تحت الحس؛ بينما التصور الحاكم للترنسندنتالي هو ثنائية زمانية: قبل التجربة / بعد التجربة.

تفكير/ معرفة

استعملت كلمة "مثال" مقابلا لـ"*Idee*"، وتجنبت تأديتها بـ"فكرة"، كي أحفظ جذر "فكر" لأداء المعاني المرتبطة بـ"*Gedanke*"؛ والفكر أو التفكير وظيفة تقوم بها قدرة الفهم من تلقاء ذاتها؛ وفعله التلقائي ينتج المفاهيم والأحكام، ولكنه لا ينتج بالضرورة معرفة. إنه لا يشكل بذاته معرفة، ما لم يرتبط بالحدس الذي به فقط يعطى له موضوع. حينما لا يكون الحدس متاحا أبدا، يمكن للفكر أن يمارس فاعليته؛ فإن لم يكن في فاعليته تناقض وكان ما يتحدث عنه يستوفي شرط الإمكان المنطقي، فعندئذ يقال إن الموضوع يمكن تفكيره (*denkbar*). غير أن التفكير يظل مصدرا لأي معرفة، لأنه فاعلية ربط تنتج وحدة الحكم والمفهوم والاستدلال. وحتى نعبر عن هذا التقابل الكانطي بين التفكير والمعرفة اضطررنا، مثل موسى وهبة، إلى تعدية الفعل "فكر" والمشتقات منه، فلم نستعمل حرف الجر "في"؛ فجاءت بعض جملنا هكذا "يفكر الفهم موضوعا" بدل "يفكر في موضوع"، و"شيء قابل للتفكير" بدل "شيء قابل للتفكير فيه".

نزعة دغمائية / وثوقية

يميز كانط بين نزعة دغمائية ومنهج دغمائي: الأولى عبارة عن ادعاء مفاده أنه من الممكن تحقيق تقدم في الميتافيزيقا اعتمادا على معرفة فلسفية (قائمة على مفاهيم فقط)، من دون نقد العقل لقدراته المعرفية. الدغمائية بهذا المعنى نهج تلقائي يسلكه العقل تلقائيا قبل أن يهذبه النقد ويضبطه؛ ولها ممثلون كثيرون من أبرزهم في العصر الحديث لايبنتز وڤولف ومن لف لفهم؛ والنزعة النقدية تعارضها. أما المنهج الدغمائي، فهو المنهج الذي يتبناه العقل في معرفته المحضة باعتبارها علما؛ والعلم يجب دائما أن يكون دغمائيا، أي يسلك طريق الصرامة البرهانية القائمة على مبادئ قبلية مؤكدة. تجنبا لسوء الفهم الذي قد ينتج عن استعمال جذر واحد، حافظنا على الكلمة المعربة "دغمائية" لأداء المعنى القدحي؛ واستعملنا كلمة "وثوقي" و"وثاقة" لأداء المعنى الموجَب. يرى كانط أن فلستفته الترنسندنتالية قد قادت الأنطولوجيا التقليدية إلى مرحلة الاكتمال وصيَّرتها علما، ولذلك ينعتها بأنها حققت تقدما نظريا –وثوقيا. كما أنه يعتبر فلسفته العملية-الأخلاقية تفضي إلى ثيولوجيا أخلاقية عملية-وثوقية. في الحالتين معا تدل "الوثوقية" على ما هو مبرهن انطلاقا من مبادئ قبلية.

إدراك واعي (ترنسندنتالي / إمبريقي)

الإدراك الواعي الترنسندنتالي (aperception transcendantale) هو الوحدة الصورية للوعي المحض؛ ويقابله الإدراك الواعي الإمبريقي الذي هو الحس الباطن، أو الزمان باعتباره تأثرا ذاتيا. الـ"أنا أفكر" هو الوحدة الترنسندنتالية للإدراك الواعي الذي يمنع الذهن من الضياع في تمثلات

كثيرة منفصلة ومتقطعة. إنه تركيبة أصلية تؤمن ارتباط التمثلات ووحدة الوعي.

رسم

الرسم (schématisation) عملية تتمثل في عرض المفهوم عرضا مباشرا في حدس، أي منحه مباشرة حقيقة موضوعية من خلال حدس يوافقه. إنه إجراء تقوم به المخيلة المحضة، ويسفر عن إنتاج صورة حسية قبلية تمكننا من التعرف على متباين المعطى الحسي في شكل واحد رغم الاختلاف بين الصور الإمبريقية.

نقيضة

النقيضة (antinomie) نزاع بين قضيتين تبدو كل منهما صادقة وقابلة للبرهنة.

موضوع

استعملنا "الموضوع" مقابلا لكلمتين ألمانيتين هما: Gegenstand و Objekt، واللتين لا تجد الفرنسية كذلك إلا مقابلا واحدا لتأديتهما، وهو: objet. لا يخلو استعمال كانط من لبس، فهو يقصد أحيانا الموضوع بالمعنى الصارم، الموضوع الذي يحتاج إلى عمل مفهومي يشذب مادة الحدس ويربط متباينه. لكنه يستعمل الكلمة أحيانا بمعنى واسع فيقصد به معطيات الحدس قبل أي تدخل مفهومي. والحال أن الحساسية لا تعطي الموضوع بالمعنى الصارم، بل تعطي شتاتا أو متباينا يجعل منه الفهم موضوعا من خلال قواعده ومناهجه التركيبية.

إضاءة على مفهوم "Realität"

هذه الكلمات :réalité, reality, Realität, realidad, realtà العائدة إلى لغات فلسفية أوربية حديثة جاءت من "realitas" اللاتينية. في معظم هذه اللغات استعملت اللفظة بدلالات موزعة بين مفهومين متقابلين: الماهية والوجود. ارتبط المعنى المدرسي الأول لـ "realitas" بدلالة الشيء (res) بالمعنى العام، إذ كانت تدل على ماهية الشيء بما هو كذلك، بغض النظر عن وجوده. الـ"realis" تدل على ما ينتمي إلى الـ"res" (أي الشيء)، أي على ما نورده في معرض الجواب عن السؤال: أي شيء هو هذا الشيء؟ أو ما حاله؟ أو كيف هو؟ إن كل ما نقدمه في الجواب عن هذا السؤال هو عبارة عن خصائص تحدد الشيء من جهة الكيف، كأن نقول أي شيء هو الجسم؟ فيأتي الجواب هكذا: ما له امتداد وثقل ومقاومة. وبناء على ذلك فإن الامتداد والثقل والمقاومة تحديدات موجَبة تقول لنا ما هو الجسم الطبيعي من حيث الكيفيات العائدة إليه بما هو جسم طبيعي. هذا السؤال مختلف عن السؤال هل هو؟ الذي نستفهم فيه عن الوجود الفعلي للشيء. فلو قلنا مثلا إن الروحانية خاصية حقيقية للنفس، فالمراد هو أن الروحانية تحديد موجَب لها، بغض النظر عن وجودها الفعلي أو عدمه.

حدد دانس سكوت مفهوم الـ"realitas" في سياق تصوره لما يسميه بـ"formalitates"، وهي السمات المقوِّمة لماهية محددة. إن كانت الـ"formalitas" ليست هي نفسها شيئا (res)، فإنها مع ذلك تتوافق مع "realitas"، أي مع تحديد موجب يمكن للذهن أن يدركه موضوعيا. ليس لهذه الأمور التي يسميها سكوت بـ"realitates" أو "formalitates"

وجود بذاتها، وليس لها في ذاتها وضع أنطولوجي محدد؛ فهي لا تقوم ولا تبقى إلا في الشيء وبه، ولكنها تتمايز عنه صوريا. لقد ولدت هذه التدقيقات من المفهوم السيناوي للماهية التي لا توصف بها توصف به المعقولات الأولى ولا المعقولات الثانية.

ظلت اللفظة تستعمل بهذه الدلالة السكوتية في التقليد السكولائي حتى القرن السابع عشر. ففي معجم فلسفي يعود إلى هذا القرن[1] نجد تعريفا لـ"realitas" يفيدنا بأنها عبارة عن شيء ما في الشيء. فما من شيء إلا ويمكن أن نثبت له "realitates" عديدة؛ وهذه يجب تمييزها عن الشيء الذي تكون فيه. ففي الإنسان مثلا توجد العاقلية والحيوانية والجوهرية. وفي معجم فلسفي آخر نشر سنة 1692[2] نجد تعريفا لـ "realitas" مفاده أنها لفظ مشتق من الشيء (res)؛ ويخبرنا بأن السكوتيين، الذين كانوا أول من ابتكروها، ميزوها عن الشيء، لأن الشيء هو ما يمكن أن يوجد بذاته، وهو ليس جزءا من شيء ما؛ بينما الـ"realitas" عبارة عن شيء ما أقل من الشيء. ولذلك أثبتوا لكل شيء العديد من الـ"realitates" التي سموها أيضا باسم آخر، وهو"formalitates". ففي الإنسان مثلا ثمة، وفقا لمذهب السكوتيين، كثير من الـ "realitates"، أعني مثلا الوجود الجوهري والحيوانية وتلك السمة التي منها يتشكل الوجود الخاص بالإنسان كفصل أقصى، وهو العاقلية.

(1) حرره مؤلف اسمه Micrelius، ونشر سنة 1662.

(2) حرره مؤلف يسمى Étienne Chauvin.

أضفى ديكارت على اللفظة معاني جديدة عندما استعملها مقترنة بنعوت تحددها (réalité formelle, réalité objective, réalité subjective) في ارتباط بمشكلة الفكرة. الأفكار من حيث هي أحوال تفكير (*cogitandi modi*)، أي من حيث حقيقتها الصورية أو الفعلية، لها نفس المكانة أو المستوى الأنطولوجي، إذ لا فارق بينها من حيث إنها كلها توجد في الشيء المفكر. ولكن هذه الأفكار نفسها متمايزة من حيث هي صور للأشياء إن شئنا القول، أي من حيث إن كل واحدة منها تمثل شيئا. إن تباينها وعدم تساويها يظهر عندما نأخذ في الحسبان محتوياتها. الأفكار من نسج الذهن، ولكنها تمثيلية. إن استعمال ديكارت كلمة "idée" للدلالة على محتوى التفكير البشري غير مسبوق. فالكلمة في التقليد السكولائي التوماوي كانت محفوظة للدلالة على المثل السرمدية التي فيها يعقل الله الأشياء. أما الفكرة عند ديكارت فهي شيء مفكر فيه (*res cogitata*) يحوي بما هو كذلك حقيقة مزدوجة: حقيقة صورية (réalité formelle) تتمثل في كونها حالا من أحوال الفكر من جهة (وبهذا المعنى كل الأفكار متساوية)؛ وحقيقة موضوعية (réalité objective) تتمثل في كونها تمثل شيئا آخر غير نفسها، أي في كونها تمثل موضوعا. يقول ديكارت: "أقصد بالحقيقة الموضوعية لفكرة ما، كينونة الشيء الذي تمثله الفكرة من حيث هو قائم في الفكرة"[1]. فحقيقة الفكرة هنا هي هذه الكينونة التي هي شيء ما

(1) Descartes, *Réponses aux secondes objection*; in: *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 286.

موجب وإن كان ناقصا؛ شيء ما وليست عدما؛ شيء ما يمكن أن نطبق عليه مبدأ السببية.

يستعمل كانط كلمة "Realität" بدلالات مختلفة جدا عن تلك التي تحملها اليوم في اللغات اللاتينية والأنكلوساكسونية، وأهمها الواقع الفعلي (Wirklichkeit) أو الوجود (Existenz). إن استبعاد هذه الدلالات الرائجة شرط لاستيعاب دعاوى كانطية كثيرة تمتد من تحليلات نقد العقل المحض (تحليلات المفاهيم وتحليلات المبادئ) وجدلياته (وخصوصا في الثيولوجيا العقلية)، إلى نقد قدرة الحكم، مرورا بنقد العقل العملي...

يجمع كانط بين المفهوم المدرسي والمفهوم الديكارتي. من جهة أولى، الـ"*Realität*" عنده مقولة من مقولات الكيف لا الجهة. وهذه دلالة تربطه بدانس سكوت وسواريز عبر ڤولف وبومگارتن، لأن الكلمة في هذا السياق تدل على تحديد موجب لشيء ما؛ ومقابلها هو النفي. ولكنه يختلف عن المدرسيين والسابقين عليه من حيث إن هؤلاء كانوا يعتبرون الوجود الفعلي (*Wirklichkeit*) واحدا من التحديدات الموجَبة التي تنضاف إلى ماهية الشيء. وقد كان أول من بيّن أن الوجود الفعلي، أي قيام الشيء هناك ومثوله، ليس محمولا حقيقيا (prédicat réel) للشيء. فمئة دينار ممكنة ومئة دينار فعلية لا تختلفان من حيث حقيقتهما، من حيث شيئيتهما. عند كانط الوجود الفعلي (*Wirklichkeit*) مقولة من مقولات الفهم، ولكنه يضعه تحت يافطة الجهة (modalité) بعد الإمكان وقبل الضرورة. أما الـ"Realität" فهي الأولى في مقولات الكيف، تليها بالترتيب مقولتا النفي (négation) والتحديد (limitation). الـ"Realität" تحديد موجب

للشيء، في مقابل النفي الذي هو تحديد سالب للشيء لا يقول لنا ما ينتمي إليه ماهويا، بل يحدده بالنظر إلى ما ينقصه أو يعدمه.

ومن جهة أخرى، يوظف كانط الكلمة بدلالات تلتقي مع استعمال ديكارتي للكلمة ترتبط فيه دائما بنعوت محددة (مثل "ذاتي"، "موضوعي"، "إمبريقي"...). ومن هذه الناحية يتساءل كانط عن الحقيقة الموضوعية للمفاهيم المحضة. ولكن هذا السؤال عنده لم يكن من الممكن أن يوضع إلا في إطار منظور ترنسندنتالي يهتم بشروط الإمكان القبلية. فإذا قلنا إن هناك صورتين قبليتين لحدسنا الحسي، ومفاهيم ومبادئ قبلية بها نعرف ما نحدسه، فمعنى ذلك أن هذه القبليات غير مشتقة بتاتا من الموضوع؛ وعندئذ لا مناص من وضع السؤال الآتي: هل تنتمي هذه الصور والمفاهيم والمبادئ، التي هي محضة وقبلية، أي غير مستمدة من إدراكنا الحسي للموضوع، إلى حقيقة الموضوع. المكان صورة قبلية لحدسنا البشري، ومع ذلك له حقيقة إمبريقية، أي قيمة موضوعية إزاء أي تجربة خارجية ممكنة، إزاء كل الموضوعات باعتبارها ظاهرات؛ وهو ما يدل من جهة أخرى على مثاليته الترنسندنتالية، التي تعني أنه لا شيء عندما نهمل شرط إمكان كل تجربة ونعتبره بمثابة شيء من شأنه أن يكون أساسا للأشياء في ذاتها.

لكي يكون لمعرفة ما حقيقة موضوعية، أي لكي ترتبط بموضوع ويكون لها دلالة ومعنى، يجب أن يكون من الممكن إعطاء الموضوع بوجه ما. من دون ذلك تكون المفاهيم فارغة، ويكون بإمكاننا أن نفكر في شيء ما من خلالها، ولكننا لا نعرف شيئا من خلال هذا التفكير، بل كل ما نفعله هو اللعب بالتمثلات. **فإمكان التجربة هو ما يعطي لكل معارفنا القبلية**

حقيقة موضوعية. في الحدس فقط، يمكن أن تجد المقولة أساس حقيقتها الموضوعية، ومن دون الصلة بحدس ممكن لا يكون للمقولات أي صحة موضوعية. والخلاصة أنه لا يمكن أن نُؤَمِّنَ لأي مفهوم حقيقة موضوعية، اللهم إلا من خلال عرضه في حدس يوافقه، وهذا الحدس عندنا حسي دائما. إثبات الحقيقة الموضوعية لمفهوم لا يمكن أن يقع إلا بعرض الموضوع المطابق للمفهوم في حدس (محضا كان أو أمبريقيا). غير أن مُثُلَ العقل، ورغم أنه لا يمكن عرضها في أي حدس، تستفيد من القانون الأخلاقي حقيقة عملية-أخلاقية، بحيث يمكننا أن نتصرف وكأن موضوعاتها (أي الله وخلود النفس)، التي يحق لنا أن نسلم بها من زاوية نظر عملية، قد أعطيت. ليس هناك معرفة نظرية بما فوق-المحسوس؛ إذ لا يمكننا أن نعلم موضوعيا حقيقة المثل، ولكن يمكننا أن نتصرف على نحو صحيح بالنسبة إلى العمل، ومن ثم كاف من زاوية النظر هذه، أن نتصرف كما لو أننا نعلم أن هذه الموضوعات لها وجود فعلي. وهكذا فإن الحقيقة الموضوعية للمقولة نظرية، بينما الحقيقة الموضوعية للمثال عملية فحسب.

مصطلحات وعبارات لاتينية

impressio	انطباع
apprehensio	إمساك
Praedicamenta	اسم آخر للمقولات
quaestio facti	قضية واقعية
quaestio juris	قضية قانونية
sensatio	إحساس
noumenorum non datur scientia	لا علم بالنومينات
psychologia rationalis	سيكولوجيا عقلية
principium identitatis indiscernabilium	مبدأ هوية اللامتمايزات
numero eadem	واحد بالعدد
systema harmoniae praestabilitae	نسق التناغم المقرر مسبقا
principia	مبادئ
mundus noumenon	عالم الظاهرات
principia essendi	مبادئ الوجود
principium, quod non est principiatum	مبدأ لا مبدأ له
contradictorie oppositorum	متقابلان تقابل تناقض
contrarie oppositorum	متقابلان تقابل تضاد
contrarie opposita	تقابل التضاد
judicia subcontraria	حكمان داخلان تحت التضاد

causa phaenomenon	سبب ظاهراتي
causa noumenon	سبب نوميني
nexus finalis	ارتباط غائي
suspensio judicii	تعليق الحكم
hypothesis	فرضية
probabile	محتمل
verosimile	ترجيح
toto genere	بحسب الجنس برمته
ens origiarium	الموجود الأصلي
ens realissimum	الموجود الأحق بأن يكون حقا
conceptus originarius	المفهوم الأصلي
remotio	حذف
simpliciter	بإطلاق
secundum quid	من جهة ما
trans physicam	ما وراء الطبيعة
figura trilatera est triangula	الشكل ثلاثي ذو الأضلاع الثلاثة مثلث
exhibitio	عرض
mundi phaenomenon	عالم الظاهرات
necessarium	ضروري
entia necessaria	موجودات ضرورية
ens necessarium	موجود ضروري (واجب الوجود بذاته)
omnimoda determinati	تحديد تام

ثبت المفاهيم الأساسية

(عربي – فرنسي – إنجليزي – ألماني)

عربي	فرنسي	إنجليزي	ألماني
احتمال	probabilité	probability	*Wahrscheinlichkeit*
إحساس	sensation	Sensation	*Empfindung*
أحكام داخلة تحت التضاد	jugements subcontraires	subcontrary judgments	*kontrarisch entgegengesetzte Urteile*
أخلاقية	moralité	morality	*Moralität, Sittlichkeit*
إدراك حسي	perception	Perception	*Perzeption, Wahrnehmung*
إدراك واعي	aperception	apperception	*Apperzeption*
إرادة	volonté	will	*Wille*
أركان الإيمان	articles de foi	articles of faith	*Glaubenslehren*
استعداد	disposition	Disposition	*Anlage, Disposition*
استعمال العقل	usage de la raison	use of reason	*Vernunftgebrauch*
أشياء في ذاتها	choses en soi	things-in-themselves	*Ding an sich*
اقتران	liaison	connection	*Verbindung*

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
Überredung	Persuasion	persuasion	اقتناع
Mechanism der Natur	mechanism of Nature	mécanisme de la nature	آلية الطبيعة
Naturmechanismus	natural mechanism	mécanisme naturel	آلية طبيعية
Imperativ	imperative	impératif	أمر
Möglichkeit	possibility	possibilité	إمكان
reale Möglichkeit	real possibility	possibilité réelle	إمكان حقيقي
logische Möglichkeit	logical possibility	possibilité logique	إمكان منطقي
sinnliches Ich	sensory self	moi sensible	أنا حسي
intellektuelles Ich	Intellectual self	moi intellectuel	أنا عقلي
Glaube	*belief*	foi, Croyance	إيمان
Zusammensetzung	compounding	composition	تأليف
Abhängigkeit		dépendance	تبعية – اعتماد
Erfahrung	experience	expérience	تجربة
analytisch	Analytic	analytique	تحليلي
Schema	schema	schème	ترسيمة
Synthesis, Zusammensetzung	synthesis	synthèse	تركيبة – تركيب
Symbolisierung	symbolization	symbolisation	ترميز

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
transzendental	transcendental	transcental	ترنسندنتالي
Autonomie der reinen praktischen Vernunft	autonomy of pure practical reason	autonomie de la raison pure pratique	تشريع ذاتي للعقل المحض العملي
Fürwahrhalten	assent	assentiment, créance	تصديق
Uberlgung, Reflexio	reflection	réflexion	تفكر
Denken	thought	penser	تفكير
Fortschritt	Progress advance	progrès	تقدم
Spntaneität, Selbsttätigkeit, Freiwilligkeit	spontaneity	spontanéité	تلقائية
Vollständigkeit	completeness	intégralité	تمام
Vorstellung	representation	représentatio n	تمثل
dunkle Vorstellung	Obscure representation	représentatio n obscure	تمثل غامض
deutlische Vorstellung deutliche Vorstellung	distinct representation	représentatio n distincte	تمثل متمايز
verworrene Vorstellung	Confused representation	représentatio n confuse	تمثل مختلط
klare Vorstellung	Clear representation	représentatio n claire	تمثل واضح
Analogie	analogy	analogie	تمثيل
Widerspruch	contradiction	contradiction	تناقض
Überzeugung	conviction	conviction	تيقّن

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
Dialektik	Dialectic	Dialectique	جدليات
absolute Totalität	totality Absolute	totalité absolue	جملة مطلقة
Modalität des Wahrhaltens	modality of the assent	modalité de l'assentiment / de la créance	جهة التصديق
denkende Substanz	thinking substance	substance pensante	جوهر مفكر
Grenze	boundary	limite	حد
Anschauung	intuition	intuition	حدس
empirische Anschauung	empirical intuition	intuition empirique	حدس إمبريقي
Freiheit	freedom	liberté	حرية
Freiheit der Willkür	Freedom of choice	liberté de l'arbitre	حرية الاختيار
Sinn	sense	sens	حس
innerer Sinn	inner sense	sens interne	حس باطن
Sinnlichkeit	sensibility	sensibilité	حساسية
objective Realität	objective reality	réalité objective	حقيقة موضوعية
identisches Urteil	judgment identical	jugement identique	حكم مماثلة
Weisheit	wisdom	sagesse	حكمة
Leben	life	vie	حياة

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
moralischer Urheber	moral creator	créateur morl	خالق أخلاقي
Willkür	choice	arbitre	خيار - اختيار
höchstes Gut	highest good	souverain bien	خير أسمى
Leitfaden, Leitung	guideline	fil conducteur	خيط مرشد
Thesis	thesis	thèse	دعوى
Antithesis	antithesis	antithèse	دعوى مضادة
Subjekt der Perzeption	subject of perception	sujet de la perception	ذات حاملة للإدراك الحسي
Subjekt der Apperzeption	subject of apperception	sujet de l'aperception	ذات حاملة للإدراك الواعي
denkendes Ich	thinking subject	sujet pensant	ذات مفكرة
Subjectiv	subjective	subjectif	ذاتي
Aggregat		agrégat	ركام
Symbol	symbol	symbole	رمز
Zeit	time	temps	زمان
Kausalität	causality	causalité	سببية
Glückseligkeit	happiness	bonheur	سعادة

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
Autokratie	autocracy	autocratie	سلطان ذاتي
Böse	evil	mal	شر
Bedingung	Condition	condition	شرط
Kanon der Moral	canon of morality	canon de la morale	شِرْعة الأخلاق
Dingheit	thinghood	choséité	شيئية
Geltung, Gültigkeit	validity	validité	صحة – صلاحية
Wahrheit	truth	vérité	صدق
Form, formal	Form, formal	forme, formel	صورة – صوري
Notwendigkeit	necessity	nécessité	ضرورة
menschliche Natur	human nature	nature humaine	طبيعة بشرية
Denkungsart	mode of thought	manière de penser	طريقة تفكير
Erscheinung		phénomène	ظاهرة
zufällig	contingent	contingent	عارض
Welt	world	monde	عالم
Darstellung	io presenta	présentation	عرْضٌ

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
Vernunft	reason	raison	عقل
Grund	Ground	raison	علة - أساس
Bestimmungsgrün-de	grounds of determination	raisons déterminante s	علل تحديد علل محدِّدة
Wissenschaft	Science	science	علم
Schematismus	schematism	schématisme	عملية أو مذهب الرسم
Zweck	end	fin	غاية
letzter zweck	ultimate end	fin dernière	غاية أخيرة
Naturzweck	natural end	fin naturelle	غاية طبيعية
Endzweck	final purpose ultimate purpose	fin finale	غاية نهائية
Teleologie	teleology	téléologie	غائيات
moralische Teleologie	moral teleology	téléologie morale	غائيات أخلاقية
Teleologie der Natur	teleology of nature	de téléologie la nature	غائيات الطبيعة
Zweckmäßigkeit	purposiveness	finalité	غائية
moralische Zweckmäßigkeit	moral purposiveness	finalité morale	غائية أخلاقية

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
Zweckmäßigkeit der Natur	purposiveness of Nature	finalité de la nature	غائية الطبيعة
physische Zweckmäßigkeit	physical purposiveness	finalité physique	غائية فيزيائية
Tugend	virtue	vertu	فضيلة
Klugheit	prudence	prudence	فطنة
übersinnlich	super-sensible	suprasensibl e	فوق-حسي
denkbar	thinkable	pensable	قابل للتفكير
erkennbar	knowable	connaissable	قابل للمعرفة
Denkbarkeit	thinkability	pensabilité	قابلية التفكير
Gesetz	law	loi	قانون
Gesetz der Freiheit	law of freedom	loi de la liberté	قانون الحرية
Gesetz der Naturnotwendigke it	law of natural necessity	Loi de la nécessité naturelle	قانون الضرورة الطبيعية
a priori	a priori	a priori	قبلي
Empfänglichkeit	Receptivity - susceptibility	réceptivité	قبول - تقبل

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
Befugnis	faculty	faculté	قدرة
Verstand	understanding	entendement	قدرة الفهم
Teilung	division	division	قسمة – تقسيم
Satz	proposition	proposition	قضية
apodiktischer Satz	apodictic proposition	proposition apodictique	قضيةٌ ضرورية
disjunktiver Satz	disjunctive proposition	proposition disjonctive	قضية فصلية
quaestio iuris	question of law	question de droit	قضية قانونية
questio facti	question of fact	question de fait	قضية واقعية
moralische Gesetze	moral laws	lois morales	قوانين أخلاقية
Wert	moral value	valeur morale	قيمة أخلاقية
absolutes Ganze	absolute whole	tout absolu	كل مطلق (327-328-291-321)

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
Allgemeinheit	universality	universalité	كلية
als ob	as if	comme si	كما لو
unbedingt	unconditioned	inconditionn é	لامشروط
dynamisches Unbedinte	dynamically unconditioned	inconditionn é dynamique	لامشروط دينامي (289)
Gott	God	Dieu	الله
Materie	matter	matière	مادة
praktische Prinzipien	practical principles	principes pratiques	مبادئ عملية (293)
Grundsatz, Prinzip	principle	principe	مبدأ
Satz vom zureichenden Grund	principle of sufficient reason	principe de raison suffisante	مبدأ العلة الكافية
Satz des Nichtzuunterschei des	Law of indiscernibility	principe des indiscernable s	مبدأ اللامتمايزات
Maxime	maxim	maxime	مبدأ ذاتي
moralische Maxime	moral maxim	maxime morale	مبدأ ذاتي أخلاقي
der Satz der Identität des Nichtzuunterschei denden	principle of the identity of indiscernibles	principe de l'identité ses indiscernable s	مبدأ هوية اللامتمايزات

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
- *Gleichartig* - *ungleichartig*	- Homogeneous - heterogeneous	- Homogène - hétérogène	- متجانس - غير متجانس
transzendent	transcendent	transcendant	متعالي
Idee	Idea	Idée	مثال
Ideal	ideal	Idéal	مثل أعلى
dynamische Ideen	dynamical ideas	Idées dynamiques	مثل دينامية
die Ehre Gottes	glory of God	gloire de Dieu	مجد الله
immanent	immanent	immanent	محايث
wahrscheinlich	probable	*probable*	محتمل
sinnlich	sensible	sensible	محسوس - حسي
rein		pur	محض
Weisheitslehre	doctrine of wisdom	doctrine de la sagesse	مذهب الحكمة
bedingt	conditioned	conditionné	مشروط
Interesse	interest	intérêt	مصلحة
Schein	apparency	apparence	مظهر
Erkenntnis	Knowledge - cognition	connaissance	معرفة
diskursives Erkenntnis	Discursive Knowledge	connaissance discursive	معرفة تدليلية
intuitives Erkenntnis	intuitive Knowledge	connaissance intuitive	معرفة حدسية

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
dogmatisches Erkenntnis	dogmatic knowledge	connaissance dogmatique	معرفة وثوقية
intelligibel	Intelligible	intelligible	معقول
Begriff	concept	concept	مفهوم
Vernunftbegriff von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen	concept of the unconditioned in the totality of all mutually subordinated conditions	concept de l'incondition né dans la totalité de toutes les conditions subordonnée s les unes aux autres	مفهوم اللامشروط في جملة كل الشروط التابعة بعضها لبعض
Weltbegriff	cosmopolitan concept	concept cosmique	مفهوم عالمي (للفلسفة)
Schulbegriff	scholastic concept	concept scolastique	مفهوم مدرسي (للفلسفة)
intensive Größe	intensive magnitude	grandeur intensive	مقدار مشتد
extensive Größe	extensive magnitude	grandeur extensive	مقدار ممتد
Kategorie	category	catégorie	مقولة
Raum	space	espace	مكان

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
moralisch-praktische Rücksicht	morally-practical viewpoint	point de vue moralement pratique	منظور عملي-أخلاقي
Zusammengesetztes	composite	composé	مُؤتلِف
ens realissimum ; das allerrealste Wesen	the most real being	l'être suprêmement réel	الموجود الأحق بأن يكون حقا
das höchste Wesen	highest being	être suprême	الموجود الأسمى
ens necessarium	the necessary being	l'être nécessaire	الموجود الضروري (واجب الوجود بذاته)
Gegenstand, Objekt	object	objet	موضوع
Monade	monads	monades	مونادات
schlummernde Monaden	sleeping monads	monades sommeillantes	مونادات في حالة سبات (285)
System	system	système	نسق
System der Gelegenheitsursachen	system of occasional causes	système des causes occasionnell	نسق

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
		es	الأسباب المناسباتية
System der vorherbestimmten Harmonie	system of pre-established harmony	système de l'harmonie péétablie	نسق التناغم المُقرَّر مسبقا
Seele	soul	âme	نفس
Negation	negation	négation	نفي
Kritik	critique	critique	نقد
Übergang	Transit - transition	passage - dépassement	نقلة - تجاوز
Antinomie	antinomy	antinomie	نقيضة
Mathematische Antinomie	mathematical antinomy	antinomie mathématiqu e	نقيضة رياضية
Noumenon	noumenon	noumène	نومين
Absicht, Gesinnung	Intention	intention	نية
Sollen, Pflicht	duty	devoir	واجب
Bestimmung	destination	destination	وجهة
Einheit	unity	unité	وحدة
synthetische Einheit der Apperzeption	synthetic unity of apperception	unité synthétique de l'aperception	الوحدة التركيبية للإدراك

ألماني	إنجليزي	فرنسي	عربي
			الواعي
Einheit des Gedankens	unity of thought	unité de la pensée	وحدة التفكير
Einheit des Bewußtseins	unity of consciousness	unité de la conscience	وحدة الوعي
Bewusstsein	consciousness	conscience	وعي

الميتافيزيقا الكلاسيكية: لمحة عن "تاريخها"، وعرض لتقويم كانط النقدي لها

مدخل:

شهدت الميتافيزيقا، في تاريخها المديد، هزات وتحولات مست هويتها وموضوعها ومطالبها وحدودها ومكانتها بين العلوم والمعارف الأخرى.فقد بانت ملامحها مع **أفلاطون** و**أرسطو**؛ وتبوأت أرفع منزلة في نسق العلوم الوسيطي(1)؛وأنيطت بها مهام تأسيس المعرفة البشرية وإسباغ المشروعية على العلوم الجديدة في العصر الحديث. وما إن شَبَّت هذه العلوم عن الطَّوْق حتى عُرّضت للنقد والمساءلة. وبعد ذلك توالت أضرب النقد التي نادى معظمها بأنها أمٌّ لم يعد لها دور تقوم به، فتعالت صيحات التنديد بها، وتكاثرت النداءات الداعية إلى إقبارها أو وضعها في المتاحف كي ترى الأجيال اللاحقة فيها طفولة الفكر البشري؛ وأخيرا دَوّت الأبواق معلنة بلا أسى موتها.

(1) كان هذا النسق يمنح لكل علم مكانة مخصوصة تناظر المكانة التي يشغلها موضوعه في سلم الكائنات المتفاضلة أنطولوجيا.

يحتل النقد الكانطي لـ"مَلِكَة العلوم" مكانة متميزة في هذه السيرورة الطويلة زمنيا. فقد كان غير مسبوق في عمقه وشموله؛فما كان للميتافيزيقا أن تبقى بعده على الحال التي كانت عليها قبله؛ وما كان بوسع أضرب النقد التي تعرضت لها بعده -على يد النزعات الوضعية والعلمية المختلفة، وفلسفات التقويض المتباينة- أن تفهم نفسها إلا على أنها محاولات أكثر جذرية وجرأة وحسما من النقد الكانطي. لا يهمنا في هذا الصدد أن نعرف ما بعد كانط، بل ما قبله بالأساس. وفي هذا "الما قبل" لا تستوقفنا إلا اللحظات الأساسية التي تجعلنا نفهم منجز "النقد" فيما يخصها. نتساءل أي ميتافيزيقا ينتقدها كانط؟ ما وضعها ومهامها وأغراضها؟

الميتافيزيقا: محطات تاريخية أساسية

للجواب عن السؤال نتوقف عند أربع محطات أساسية نعتبرها أساسية لفهم التحول الذي أحدثه ذلك النقد فيها:

أ) الميلاد العسير: نشر "ما بعد الطبيعة" لأرسطو

لم يستعمل أرسطو كلمة "ميتافيزيقا"قط في أيٍّ من كتبه؛ وأرجح الروايات تقول إن التركيب اليوناني "*meta ta phusika*" قد استُخدم من قبل الناشر ليكون عنوانالمجموعة من مقالاته، بحيث يكون المراد منه هو الدلالة على أنها تأتي في الترتيب بعد الكتب التي تتناول مباشرة الفيزيقا[1].والعبارة التي استعملها فلاسفة العالم الإسلامي مقابلا -وهي

(1). تقول الرواية السائدة بين المؤرخين إن أندرونيكوسالروديسي (Andronicos de Rhodes)، آخر رؤساء المدرسة المشائية التي أنشأها أرسطو (اللوقيون)، قام بجمع كتابات أرسطو وترتيبها ونشرها. فهو المسؤول، حسب هذه الرواية، عن العنوان
==

"مابعد الطبيعة"- احتفظت بهذه الدلالة؛ غير أن اللفظ استُعمِل عندهم للدلالة على "علم مطلوب" ظل عند أرسطو "معتم الهوية، فاقد الاسم، ملتبس المبحث، مهتز المنزلة ومضطرب العلاقة بالعلوم الأخرى."[1]

لقد استعمل أرسطو الألفاظ الآتية لتسمية "علم مطلوب"[2] سعى جاهدا لتحديد موضوعه وعلاقته بالعلوم الأخرى : "الحكمة" (مقالة ألفا الكبرى)، و"علم الموجود بما هو موجود" (مقالة گاما)، و"الفلسفة الأولى" (مقالتا گاماوإبسيلون)، و"الثيولوجيا" (مقالة إبسيلون). فهل يتعلق الأمر بعلم واحد أم بعلوم مختلفة في هذه التسميات المختلفة؟ وإذا كان الجواب الثاني وجيها، أيٌّ من هذه العلوم ينطبق عليه الاسم غير الأرسطي "ميتافيزيقا"؟

الذي عرفت به المقالات الأربعة عشر التي أُشير إليها بالحروف اليونانية. للبادئة "ميتا" دلالات مختلفة؛ فقد تستعمل بدلالة زمنية فتعني "بعد"، أو بمعنى تراتبي فتعني "ما وراء"؛ وتبعا لذلك حصل نزاع بخصوص ما إذا كانت الميتافيزيقا تأتي بعد الفيزيقا، أم هي ميدان يفوق هذه ويقع خارجها. وفضلا عن ذلك يمكن استعمال البادئة بمعنى اختلاف يخص المستوى في فحص الموضوع الواحد، كما في عبارة ميتا-لغة؛ وبهذا المعنى فإن الميتافيزيقا تدرس الموضوعات نفسها التي تدرسها الفيزيقا ولكن من زاوية مختلفة. لمزيد من التفاصيل يُرجى الرجوع إلى:

- Jaulin, Annick, *Aristote : La métaphysique*, Paris, Puf, 1999, pp. 6-7.

(1) يوسف بن أحمد، **الوجود والمعاني في فلسفة أرسطو**، تونس، مركز النشر الجامعي، 2006، ص. 91.

(2) Aristote, *Métaphysique*, 995a 24, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 119.

تختلف الأطروحات بهذا الخصوص كثيرا. فمن قائل إنها أنطولوجيا إلى قائل إنها ثيولوجيا طبيعية، ويذهب آخرون إلى أنها أنطو-ثيولوجيا؛ وثمة اجتهاد رابع يرى أنها هي الفلسفة الأولى التي تبحث عن الأسباب الأولى للواقع برمته. والواقع أن هذه الاختلافات في الرؤى، التي عبر عنها دارسون وفلاسفة معاصرون، تغفل عن أن ما نشره أندرونيكوس في القرن الأول قبل الميلاد تحت عنوان "ميتا تا فوسيقى"، لم يتم التعامل معه بجد على أنه يتضمن العناصر الأساسية لصناعة تستجيب لكافة الشرائط اللازمة لاعتبار معرفة ما "علما" إلافي العصور الوسطى، بتأثير نعزو الفضل الأساسي فيه للفارابي وابن سينا. لقد أجهد شراح وفلاسفة هذه العصور أنفسهم من أجل تحديد موضوع ذلك "العلم المطلوب"، وإحكام منهجه، وترتيب مسائله، وضبط علاقته بالعلوم الأخرى(1).

لا نعني بالحكم السابق أن متأخري العصر القديم قد أهملوا ما بعد الطبيعة؛ لأن شروحات الإسكندر الأفروديسيوثامسطيوسوسيريانوس(2) وأسكليبيوسالترالي(3)، التي نجت أجزاء منها من الضياع، دليل على الاهتمام الكبير به. إن ما نعنيه هو أن هذا الاهتمام لم يبلغ إلى مستوى

(1) للمزيد، يمكن الرجوع إلى هذين العملين:

- Enrico Berti, « La métaphysique d'Aristote », in : *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*.dir. Y-Ch. Zarka et B. Pinchard. Paris : Puf, 2005, pp. 45-56.
- Jaulin ,*Aristote : La métaphysique*, op.cit., p. 5.

(2) Syrianos: ترأس مدرسة أثينا بعد وفاة مؤسسها بلوتارخوس، توفي حوالي 438.

(3) Asclépios de Tralles: أفلاطوني محدث، تلميذ أمونيوس بن هرمياس. توفي في النصف الأخير من القرن السادس (بين العقدين السابع والثامن).

التعامل مع المقالات التي جمعها أندرونيكوس، وبوَّبها، ثم نشرها تحت عنوان "ميتا تا فوسيقى" على أنها تتضمن صناعة قائمة بذاتها. والدليل على ذلك هو أن "إحصاءات" العلوم الواصلة إلينا من الحقبة الممتدة من القرن الثاني حتى القرن السادس لا تتضمن علما اسمه "الميتافيزيقا"[1]. وفضلا عن هذا المعطى، لا نجد اسم "الإلهيات" في بعضها إلا في حقبة متأخرة تنم عن تأثير الأفلاطونية المحدثة؛ وهذا لا يعني أن الإلهيات في هذا التقليد اسم آخر للميتافيزيقا. لقد شُرح ما بعد الطبيعة كثيرا في مدرستي أثينا والإسكندرية[2] إبان القرنين الخامس والسادس الميلاديين في سياق محدد، حيث كانت أعمال أرسطو تُقرأ وتُشرح وفق ترتيب معلوم في دورة دراسات تمتد لعامين كاملين. غير أن هذه الدورة كانت مجرد جسر للمرور إلى دورة دراسات أعلى تُدرس فيها عشر محاورات لأفلاطون وفق ترتيب معلوم. وإذا كانت الدورة الأولى تُختتم بقراءة ما بعد الطبيعة، فإن الثانية تنتهي بقراءة محاورة بارمنيدس باعتبارها تنطوي على أشرف علم مطلوب في التقليد الأفلاطوني المحدث، وهو الإلهيات. وهكذا، لا غرابة أن يعتبر أصحاب هذا التقليد ما بعد الطبيعة مدخلا إلى الإلهيات الحقيقية، الإلهيات الأفلاطونية التي صاغها ابركلس صياغة نسقية محكمة[3].

(1) Furner, Jonathan. 2021. "Classification of the Sciences in Greco-RomanAntiquity." *KnowledgeOrganization* 48(7/8), pp. 512-525.

(2) ولقد وصلت إلينا من الأولى شرح جزئي لسيريانوس، ومن الثانية شرح جزئي لأسكليبيوسالترالي.

(3) لمزيد من التفاصيل، انظر: منادي إدريسي، محمد. "تلقي ما بعد طبيعة أرسطو في العصر القديم،" عالم الفكر، ع 192، 2023، 5-44.

ب) التقليد السيناوي-السكوتي

لقد كان ابن سينا في نظرنا أول فيلسوف استشكل بعمق غير مسبوق علمية الميتافيزيقا باعتبارها صناعة مستقلة بموضوعها ومبادئها ومطالبها، وأعاد سبك مادتها، ففرض على اللاحقين عليه التفكير معه أو ضده. لقد ذهب إلى أن الميتافيزيقا صناعة موضوعها هو الموجود بما هو موجود، وليس الأسباب الأولى أو الله والعقول المفارقة، أو الجوهر. والموجود عنده تصور أولي بين بذاته، فلا يحتاج إثباته إلى دليل أو برهان؛ بينما الأمور الأخرى التي ذكرناها، والتي قد تنافسه في أن تكون موضوعا لهذه الصناعة، ليس وجودها ولا ماهيتها بينين بذاتهما، بل يحتاجان إلى إثبات لا يمكن أن يقيمه أي علم من العلوم الجزئية[1]. وما من علم آخر يمكن أن يفعل ذلك غير علم يدرس كل شيء من حيثية كلية لا جزئية؛ وهذه الجهة إنما هي الموجودية المطلقة التي تعبر عنها الصيغة الشهيرة: "الموجود بما هو موجود".وهكذا فإن الأسباب بما هي أسباب، والجوهر بما هو جوهر، ووجود الله، مسائل أو أغراض أو مطالب يتعين على الميتافيزيقا إثبات كل ما قد يكون له تعلق بها (وجود – ماهية – خواص ذاتية...)، أي إنها من ثمارها، وليست موضوعات يتم الانطلاق منها.

عمق دانس سكوتس[2] في القرن الرابع عشر هذا التصور عندما لمّح

---

(1) واحد من الشروط التي يجب أن تستوفيها معرفة ما كي تعتبر علمية، بحسب أرسطو، هو أن يكون لها موضوع يتم التسليم بوجوده وماهيته، إما لأنهما بينان بذاتهما، وإما لأنهما مبرهنان في علم آخر يجب في معظم الأحوال أن يكون أرفع شأنا.

(2) John Duns Scotus(1308 – 66 /1265)

إلى أطروحة جريئة كانت لازمة لاستكمال شرائط علمية الميتافيزيقا، وهي القول بأن الوجود يُقال على كل ما يقال عليه بتواطؤ[1]. وعلى أساس هذه الأطروحة لَمَّح أيضا إلى تمييز صار فيما بعد شهيرا بين ميتافيزيقا عامة (*metaphysicageneralis*) وميتافيزيقا خاصة (*metaphysicaspecialis*). إن الأطروحات الميتافيزيقية الأساسية لهذا التقليد السيناوي-السكوتي هي التي سيتبناها كثير من السكولائيين المتأخرين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بما في ذلك يسوعيتوماوي مثل سواريز[2]؛ وسيطورها ديكارت والديكارتيونمن بعده، لتصاغ في الأخير صياغة نسقية مدرسية مع ڤولفوبومگارتن[3] في القرن الثامن عشر. وهذه لمحة موجزة عن ذلك.

في التقليد السكولائي المتأخر قُبلت أطروحة تواطؤ الوجود، واعتُمد التمييز في بنية الميتافيزيقا بين صناعتين: ميتافيزيقا عامة وميتافيزيقا خاصة.

الميتافيزيقا العامة هي "العلم الكلي بالموجود بما هو كذلك، بخصائصه المتعالية وبمحمولاته الأشد عمومية، بمعزل عن أي اعتبار يتعلق بالموجود بحق، أي الموجود الأول (*primumens*) باعتباره مبدأ الموجودات

---

(1) التواطؤ (l'univocité) شرط للتجانس والوحدة المفهومية؛ ومن دونه لا يكون هناك مدار واحد للقول القضوي. فإذا كان الوجود يقال على الموجودات باشتراك الاسم أو بتشكيك (أي بدرجات متفاوتة في الأولوية أو الشدة)، فعندئذ ينتفي التجانس في الحالة الأولى ويضعف في الحالة الثانية.

(2) Francisco SUAREZ (1548-1617).

(3) Christian WOLFF (1679-1754); Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1714-1762).

(principiumentium)".[1] أماالميتافيزيقا الخاصة، فتنظر في موجود بعينه، مثل الله أو الملائكة أو النفوس المفارقة. لقد نُحتت لفظة "أنطولوجيا" في بداية القرن السابع عشر[2] للدلالة على الميتافيزيقا العامة التي أضحت عندئذ علما متميزا عن كل العلوم الأخرى، وحُدّد موضوعها بوضوح، واستبعدت الثيولوجيا والروحانيات (pneumatologie) منها تماماباعتبارهما علمين خاصين. تلك لحظة فارقة في تاريخ الميتافيزيقا: ففيها تمت مراجعة التصور المشائي المضطرب للميتافيزيقا مراجعة جذرية، ووُزّعت مباحثها توزيعا نسقيا إلى قسمين مختلفين احتلت الأنطولوجيا فيهما المقام الأول باعتبارها علما كليا يدرس الموجود في عموميته دون تخصيص. وهكذا فإن:

---

(1) Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Puf, 1990, p. 455.

(2) وفقا لتقليد فرنسي راسخ يعتمد على إتيان جيلسون، فإن الديكارتي كلوبيرگ (Clauberg) هو من نحت كلمة الأنطولوجيا. غير أن كورتين يبين أن هذا النّسب غير صحيح. إن فحص شجرة نسب الكلمة المنحوتة، عبر التأكد من تواريخ نشر أعمال مؤلفين ظهرت الكلمة لفظا في نصوصهم، يبين أن كلوبيرگ إنما لَتّن (من اللاتينية) لفظة تركها مخترعها وآخرون بعده بحرفها اليوناني. نورد هنا أسماء هؤلاء مع تلك التواريخ بين قوسين: كلوبيرگ (1647)، وقبله كالوفAbraham Calov (1636)، وقبل هذا ألستيدJohann Heinrich Alsted (1620) وآخر اسم يقف عنده الحفر الأركيولوجي هو گوكلينيوسRodolphGoclenius (1613) وما فعله هذا الأخير، حسب كورتين، إنما هو اختراع اسم لشيء كان مفهومه واضحا عند اليسوعيبيريريوسPérérius، وسماه على نحو غير موفق بالاسم القديم: الفلسفة الأولى. (نفسه، صص 445-456)

"ظهور اللفظ في بداية القرن السابع عشر تزامن مع حقبة أساسية في تأويل المقالات التي نُقلت إلينا منذ أندرونيكوس تحت عنوان "*Meta ta Physika*" ووسمها بميسمه. فاللفظ الجديد يستجيب لفصلٍ أو تمييزٍ أقيم في صلب التساؤل الميتافيزيقي بين دراسة الموجود دون أي تخصيص (*ens ut sic*) من جهة، ودراسة أنواع الموجود (*speciesentis*)من جهة أخرى بما في ذلك أسماها وأجلّها جميعها، دون أن يبدو أي ربط طبيعي بين الدراستين أمرا يمكن الدفاع عنه."[1]

صارت الأنطولوجيا الآن علما كليا لا يتناول إلا الخصائص المتعالية والمحمولات الأعم[2] (transcendantaux et prédicaments)، إذ "يتعين عليها أن تكون متعالية، طالما أنها تشكلت بوصفها استقصاء كليا للموجود في أعم ما هو مشترك له: والاشتراك المقصود إنما هو ذاك الذي يتجاوز (يتعالى على) الموجود الذي هو في كل حين هذا أو ذاك، والمحدد على الدوام مقوليا."[3]

---

(1) Ibid., p. 456.

(2) الميتافيزيقا إذن علم بأشد الأمور عمومية بلغة ابن سينا، وعلم بالمتعاليات بلغة سكوتس؛ والمتعالي عند سكوتس هو ما لا يندرج تحت أي جنس أو مقولة، ويعرض له أن يكون مشتركا لأشياء عديدة دونه. قسَّم سكوتس الخصائص المتعالية إلى قسمين: خواص قابلة للاستبدال (passions convertibles) مع الموجود، وهي: الواحد والحق والخير؛ وخواص فصلية (passions disjonctives) تقسم الموجود بما هو كذلك مَثْنى مثنى تقسيما شاملا، من قبيل: متناهي/ لامتناهي، كثير/ واحد، معلول/ معلول...

(3)Ibid., p. 433.

ج) التحول الحديث

بموازاة هذا التطور النابع من قلب التقليد الميتافيزيقي المدرسي المتأخر، عرفت بداية العصر الحديث ظهور مشروع الترييض بالمعنى الواسع، الذي لا ينحصر في تكميم الظاهرات الفيزيائية، ولا يقتصر على نقل المنهج الذي تستخدمه الرياضيات إلى المعارف الأخرى، بل يهدف، فوق ذلك كله،إلى تشييد مفهوم جديد للمعرفة والعلم لا يستند إلى الحس المشترك، ولا يبدأ من معطيات الإدراك الحسي، بل يبني مسبقا المفاهيم والأوليات والآليات، ويحد التخوم، التي في ضوئها تُفهم أشياء الطبيعة وتُقاسُ وتُجرّب.

تكمن في هذا المشروع الأكسيومي، حسب هايدگر، "إرادة خاصة لإعادة تشكيل صورة المعرفة بما هي كذلك، وتأسيسها انطلاقا من ذاتها"[1]، إرادة التخلص من مرجعية الوحي والتقليد، وإرساء المعرفةعلى أسس لا تدين بشيء لهما. وهذه سمة "التّعاليمي" (le mathématique)[2]؛ إذ هو يسعى

---

(1) مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كَنْت، ترجمة، إسماعيل المصدق، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص 138.

(2) تدور الدلالة اللغوية الأصيلة لـ"*mathesis*" في اللغة اليونانية حول العلم، وما يمكن تعلُّمه وتعليمه. وهايدگر يبين في تحليل طويل ماهية هذا التعلم: "إنه ضرب من العلم نوطد فيه ما كنا نعلمه عن الأشياء مسبقا. وحين نُعلّمه للآخرين فنحن إنما نأخذ بأيديهم ونوجه أنظارهم إلى ما يعرفونه هم أيضا سلفا. «الـ *mathémata* هي ما نعرفه في الحقيقة سلفا في الأشياء، ما لا نستمده تبعا لذلك من الأشياء، بل ما نأتي به معنا نحن أنفسنا سلفا على نحو ما. [...إنه] هو ذلك التصور الأساسي للأشياء الذي نأخذ فيه الأشياء مسبقا من حيث هي ما تعطى إلينا سلفا، ما يجب ==

"انطلاقا من ذاته إلى أن يضع ماهيته الخاصة كأساس لذاته، وبالتالي لكل معرفة"[1].

اتضحت الفكرة الأساسية لهذا المشروع الكلي، الباحث عن مشروعية وتأسيس ذاتيين لكل ما يمكن للفهم البشري أن يعرفه على وجه اليقين، مع ديكارت تحت مسمى "*mathesis universalis*". وليس مقصوده بهذه التسميةالرياضيات المألوفة أو المعروفة من قبل عامة الناس (*mathematicavulgaris*)، بل المقصود "علم آخر تكون الرياضيات فيه بمثابة الشكل الخارجي لا العناصر التي يتألف منها"[2]. العلم الكلي (أو "التعاليم الكلية")[3] أوسع نطاقا، وأبعد غورا من الرياضيات المألوفة؛لأنه

وينبغي أن تعطى إلينا. ولهذا فالرياضي هو الشرط الأساسي للمعرفة بالأشياء [...]. الرياضي بالمعنى الأصلي كتعرف على ما يعرفه المرء سلفا هو الشرط الأساسي للعمل الأكاديمي [...]. الرياضي هو السمة الأساسية للعلم الحديث." (نفسه، صص 114-116) معاني العلم والتعلم الأصيلة في اللفظ اليوناني جعلتنا نؤثر الاحتفاظ بالترجمة العربية القديمة: التعاليم. وهكذا حين يتعلق الأمر بهذه الدلالة الأصيلة والواسعة نستعمل كلمة "التعاليمي" عوض "الرياضي"، للدلالة على ما هو رياضي في الرياضيات، ولكن هذه لا تحصره ولا تستنفده. "التعاليمي" إذن يحضر في الرياضيات حضورا قويا، ولكنه سمة للعلم والميتافيزيقا الحديثين.

(1) نفسه.

(2) ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، القاعدة الرابعة، ترجمة سفيان سعد الله، تونس، دار سراس للنشر، 2001، ص 42.

(3) أطلق ديكارت على التعاليم الكلية أسماء أخرى: التعاليمي، العلم الكلي، المنهج العام (*mathesis*, science universelle, Méthode générale).

علم لا يقف عند الأعداد والأشكال (الحساب والهندسة)، بل يبحث عن ماهو "تعاليمي" في الرياضيات، ويهتم بـ"كل الأشياء التي تتم فيها دراسة النظام والقياس"، بصرف النظر عما إذا كان الموضوع أعدادا أوأشكالا أو أي شيء آخر. إن "تعاليمية" الحساب والهندسة راجعة إلى كونهما معرفتين موسومتين بطابع اليقين والبداهة. فالذهن فيهما لا يهتم إلا بموضوعات يمكنه معرفتها معرفة يقينية لا يداخلها أدنى ريب، لبساطتها وطابعها المحض؛ كما أنه يعالج هذه الموضوعات البسيطة والخالصة متوسلا بأبسط الآليات: الحدس والاستنباط. ولهذا، لا يفضي تنوع الموضوعات والمسائل التي يتناولها الفكر البشري إلى تنوع العلوم تنوعا تفقد معه المعرفة البشرية وحدتها. يقول أبو الفلسفة الحديثة:

"ليست العلوم جميعا سوى الحكمة الإنسانية، وهي عينها تظل دوما واحدة مهما تنوعت المواضيع التي تبحث فيها، فهي لا تتأثر بتغير هذه المواضيع أكثر مما يتأثر نور الشمس بتنوع الأشياء التي يضيئها [...] **إن كل العلوم مترابطة أشد الترابط.** [...] **وإذا أراد أحد أن يبحث بجدية عن الحقيقة فيجب عليه أن لا يدرس علما خاصا، لأن كل العلوم متحدة فيما بينها ويرتبط بعضها ببعض، بل عليه أن يفكر فقط في تنمية نور عقله الطبيعي.**"[1] (التشديد منا)

لا يمكن فهم المسعى الديكارتي إلا إذا أدرجناه في مشروع مرحلة بكاملها، وهي المرحلة التي حصلت فيها التحولات المفهومية التي أسفرت

(1) نفسه، القاعدة الأولى، صص 28-29.

عن ظهور الفلك الحديث والفيزياء الرياضية، والتي اقتضت توحيد المعرفة البشرية مهما اختلفت مواضيعها، وتوطيد دعائمها على أرض صلبة قادرة على حمل بنيان المعرفة البشرية بكامله. والتعاليم الكلية، كما تصورها ديكارت، كانت استجابة لهذا المطلب. فهي العلم الكلي الذي ربط وحدة المعرفة بإرجاعها إلى أسس ومبادئ كلية ترتد إليها العلوم رغم اختلاف مواضيعها. إنها "علم عام يشرح كل ما نستطيع البحث عنه بشأن النظام والقياس دون أن نطبقهما على موضوع معين، وهذا العلم [...] هو التعاليم الكلية لاحتوائها على كل ما يجعل العلوم الأخرى تُعَدّ أجزاء منها، والدليل على ذلك أن **التعاليم الكلية تفوق كل العلوم الأخرى التابعة لها نفعا ويسرا وأنها تمتد إلى نفس الموضوعات التي تنطبق عليها تلك العلوم وعلى أشياء أخرى كثيرة**"؛[1] كما أن رهانها هو إرساء الأسس والأوليات التي ستكون سندا لكل المعارف التي يمكن للنور الطبيعي أن يحصل عليها، وينبوعا تستمد منه معقوليتها.

ولهذا "**يجب أن يحتوي هذا العلم فعلا على العناصر الأولى للفكر الإنساني، وأن يتسع مداه حتى تنبثق فيه حقائق أي موضوع كان.** ولنتحدث بحرية: فقد اقتنعت بأن هذا العلم **أفضل من كل معرفة أخرى تناقلها البشر، لأنه يمثل منبع كل المعارف الأخرى.**"[2]

---

(1) المرجع نفسه، القاعدة نفسها، صص 45-46 (التشديد منا) تصرفنا في الترجمة فأثبتنا المقابل الذي ارتضيناه لمصطلح "*mathesis universalis*".

(2) المرجع نفسه، ص 42. (التشديد منا)

إن البحث عن سند متين (*subiectum*)يتمتع بيقين لا يُدانيه أي ريب، وقادر على حمل بنيان المعرفة البشرية، هو ما جعل ديكارت يتسلح بالشك الجذري والشامل. وعن طريق هذا الشك عزل ديكارت تماما هذا الأساس، وبيّن أنه شيء متميز ومستقل في طبيعته عن كل الأشياء المادية التي يتألف منها نسيج العالم. **إنه شيء غير ممتد، غير مادي، فوق-طبيعي.** وحتى الشيطان الماكر -الذي جعل العالم والجسد والبداهات الرياضية عرضة للشك- لا يستطيع أن يزعزع اليقين الراسخ بأن **التفكير الخالص من كل ما له صلة بالمادة، فعل يقوم به كيان متميز واقعيا عن الجسد.** فما هذا الكيان إلا شيء يفكر، أي"شيء يشك، ويتصور، ويثبت وينفي، ويريد ولا يريد، ويتخيل كذلك ويحس"[1].وهذه أمور لا يمكن للأشياء المادية أن تقوم بأي منها؛ إذ تكمن ماهية هذه الأشياء في أنها ممتدة فقط، أي أن لها طولا وعرضا وعمقا. وكل ما ينسبه إليها الحس والمخيلة من خواص، مثل الطعوم والروائح (الكيفيات) والصور الجوهرانية، لا يقول لنا أي شيء عن حقيقتها.

إن الكوجيطو هو الأساس الذي تستند إليه كل المعارف الحقة. فكل ما نعرفه بعده إنما يجد سنده في القضية القائلة: أفكر، أكون، أوجد. إنه أسهل معرفة من الجسد نفسه، ومن كل الأشياء المادية. **لقد صار الأنا الذي يفكر، الأنا المتميز والمستقل عن كل ما له صلة بالامتداد، أي الفكر الخالص، هو وحده الـ *subiectum* حقا، أي نقطة الارتكاز والسند**

(1) Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 81.

المرجعي لتحديد بقية الأشياء. إنه هو الذي يضعها أمامه، ويحدد قبليا المعايير التي في ضوئها يقبل بالأفكار التي يشكلها عنها. وبعبارة أخرى،**الكوجيطو هو الذات حصرا.** أما بقية الأشياء، أي كل الأشياء المادية، فأضحت موضوعات (*obeictum*)يعين الفكر المحض قبليا الأسس والأوليات التي انطلاقا منها يأخذ علما بها.

لقد اكتمل مع ديكارت مسار فلسفي طويل: مسار تحرير النفس من الانتماء للطبيعة والعالم، وتحرير العقل من التبعية للحواس، والتخلص من الكيانات الميتافيزيقية (العقل الفعال) التي كانت تتكفل بجسر الهوة السحيقة بين المحسوس والمعقول، وتجعل النفس "تقبل" الهبة و"تستفيد" العطاء إن كانت قد تهيأت للقبول والاستفادة[1]. والوجه الآخر لهذا المسار

---

(1) النفس في المنظومة المشائية جزء لا يتجزأ من الطبيعة والعالم، والعلم بها جزء من العلم الطبيعي. إنها صورة لجسم طبيعي حي، أي المبدأ الذي يجعل الحيوان ينمو، ويحس، ويدرك، ويتحرك. وبما أنها صورة الجسم، فإنه لا فعل لها، بل لا قيام لها، في استقلال عن أعضاء الجسم. والحس والعقل، حسب أرسطو، استعدادان فقط، أي قوتان مهيأتان لقبول أو تلقي صور الأشياء المحسوسة والمعقولة حتى وإن كانت متضادة: الأولى تتلقى صور المحسوسات أو الأشياء الجزئية، وهي تكون مهيأة للاكتمال، أي قبول المحسوسات، منذ ولادة الحيوان. أما الثانية فتقبل الصور العقلية أو الماهيات الكلية، وهي قبل الإدراك لوح فارغ؛ واستكمالها، أي إدراكها للكليات، يحتاج إلى تدخل مبدأ فاعل سماه شراح أرسطو بالعقل الفعال. ذلك الكيان الميتافيزيقي الذي حير عقول الشراح، فاختلفوا في طبيعته، وأناطوا به مهمة جسر الهوة العميقة بين الجزئي والكلي. تحت تأثير التصور الديني، الذي يعتبر النفس نفخة الروح الإلهية في الإنسان، بدأ مسلسل اقتلاعها من العلائق الطبيعية
==

هو تعطيل المادة، وتخليصها من الطبائع والصور الجوهرانية، ونزع كل فاعلية عنها. وبذلكصار الأنا المفكر، الذي عزله الشك عزلا تاما عن العالم، كيانا ميتافيزيقيا يمتلك المقومات التي تمكنه من أن لا يبقى رهينة لمعطيات الحس، أو متطلعا إلى هبة آتية من عقل مفارق. وهكذا وجد العقل المحض في التعاليمي المنهج الذي به سيعرف الأشياء المادية. فما هذه إلا امتداد عاطل، والرياضيات تستطيع أن تخبرنا عن حقيقتها.

على هذا النحو أهلت **تأملات** ديكارت الميتافيزيقية مبحث النفس ليصير جزءا من الميتافيزيقا، بعد أن كان في المنظومة المشائية أحد مباحث علوم الطبيعة. وتحت تأثير نظرية الخلق الدينية، ثم الكشوف الفلكية الجديدة، اتضح أن فلك النجوم الثوابت ليس حدا ولا نهاية للعالم، فتكسرت كل الحدود والتخوم، وانفتح العالم على آفاق اللاتناهي الذي كان صفة تخص الخالق وحده. لم يعد بإمكان أي علم أن يدعي دعاوى يُعضدها البرهان التجريبي حول العالم بما هو كل لا متناه أو غير محدود على الأقل. أطلق ڤولف على هذا المبحث، الذي يتخذ من العالم بما هو كلٌّ موضوعا، اسما يونانيا هو "الكسمولوجيا" التي أضحت هي الأخرى جزءا من

التي تربطها بالجسد. وفي هذا المسلسل بدأت أفاعيلها الإدراكية تتخلص من التبعية للمحسوس، والدّيْن للعقل الفعال في تصور الكليات. قامت بصريات الحسن ابن الهيثم بدور هائل جدا في هذا المسار من خلال أطروحته الأساسية التي تقول إن الإدراك البصري (والحسي عموما) في معظم جوانبه فعل عقلي. لمزيد من التفاصيل عن أهمية هذا الدور، راجع: عبد المجيد باعكريم، في المنهج: **منطق الكشف العلمي والفلسفي**، الدار البيضاء، دار الثقافة، 2025، صص 155-190.

مباحث الميتافيزيقا. وهكذا توسعت مطلوبات الميتافيزيقا الخاصة لتشمل، إلى جانب الله، النفس والعالم؛ وبما أن الأمر يتعلق بموجودات مخصوصة غير فيزيقية، وبالتالي لا يمكن الإمساك بها في أي تجربة حسية، فإن العقل المحض وحده هو المعوَّل عليه لقول شيء ما عنها معتمدا على التحديدات العامة والأولية التي أرستها الميتافيزيقا العامة. ولا غرابة في أن تسمى هذه المباحث الميتافيزيقية الخاصة بالثيولوجيا العقلية (مطلوبها الله) والكسمولوجيا العقلية (مطلوبها العالم بما هو كل) والسيكولوجيا العقلية (مطلوبها النفس بما هي شيء مفكر). يُقوّم هايدگر مُنْجَز هذا التجديد فيقول:

"احتل طموح العقل المحض موقع السيطرة، وذلك بفضل بسط التفكير الحديث وتوضيحه لذاته بصفته التفكير الرياضي. هذا يعني أنه يجب تصميم التعيينات الأعم لوجود الموجود على أساسِ مبادئ العقل المحض الأكثر عمومية وبتوجيه منها. لكن يجب في الوقت نفسه انطلاقا من هذه المفاهيم الأعم، اعتمادا على تحليلٍ واستنتاجٍ موافقين بكيفية محضة للعقل، استنباط كل معرفة بالعالم والنفس والله."[1]

د) الميتافيزيقا الكلاسيكية

بعد قرن أو يزيد قليلا على اختراع الاسم "أنطولوجيا" للدلالة على الميتافيزيقا العامة، شاع المصطلح، وأضحى متداولا مع ڤولف وتلميذه بومگارتن. صارت الأنطولوجيا مع الأستاذ جزءً لا يتجزأ من الميتافيزيقا

(1) هايدغر، السؤال عن الشيء، ص 162.

بمعناها المدرسي، واتضح التقسيم النسقي الإجمالي لمجال الميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا عامة(أنطولوجيا)، وميتافيزيقا خاصة تدرس الله، والعالم بوصفه كلا، والنفس الإنسانية.

ترجع أهمية ڤولف في هذا السياق إلى كونه المصب الذي اجتمع فيه إرث السكولائية الإسبانية المتأخرة والمشروع التأسيسي الديكارتي وفلسفة لايبنتز. فقد ألحَّ على السمة التعاليمية لكل معرفة حقة، وهي المسلك الوثوقي[1] (la démarche dogmatique) الذي يتمثل في نهج سبيل برهاني محكم تكون نقطة انطلاقه مبادئ أكيدة لا يداخلها ريب. والوثاقة الأدق هي التي فيها يكشف العقل الصلات بين الأشياء، ويربط الحقائق بعضها ببعض دون قبول أي قضية مستفادة من التجربة. إن المعرفة لا تكون، في نظره، علما إلا إذا كانت قضاياها مبرهنة بطريقة صارمة، ويعلل بعضها بعضا تعليلا محضا، أي دون تدخل التجربة. تشكل الرياضيات نموذج الوثاقة؛ والوثاقة تقتضي الاعتماد على العقل الخالص، وتتطلب دائما صرامة البرهان، ودقة المبادئ ومتانتها[2]. لكن الرياضيات ليست مجرد

---

(1) تأسيا بابن رشد الذي يتحدث عن "وثاقة البرهان"، وخشية من الدلالة القدحية المرتبطة بلفظ الدغمائية، اعتمدنا لفظ الوثاقة والوثوقي للتعبير عن المعنى الموجب في كل مرة يكون القصد فيها هو المنهج وليس النزعة.

(2) يقول ڤولف: "في علم العدد والهندسة، وفي الجبر كذلك، نجد أدلة العقل المحض. فهاهنا تأتي الأقيسة كلها من مفاهيم متميزة ومن بعض المبادئ المنفصلة عن الحواس." مقتبس من:

- Paccioni, Jean-Paul, *Cet esprit de profondeur, Christian Wolff: l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006, p. 16.

نموذج صارم تحتذيه الأنطولوجيا، بل إن لأولياتها (أوليات هندسة أقليدس أساسا) دلالة أنطولوجية. وهي لا تستمد بداهتها، كما هو الشأن في كل أجزاء الفلسفة، إلا من الأنطولوجيا[1]. والدور التأسيسي لهذا العلم راجع إلى أنه يتضمن المبادئ الأولى المستعملة بوجه عام عند التفكير في كل الأشياء التي تعرض لنا. إن الأنطولوجيا هي العلم بالأشياء على جهة العموم. يقول ڤولف:

"ثمة أمور مشتركة، خصائص مشتركة لكل موجود، [تشترك] فيها الأنفس كما الأشياء الجسمانية طبيعية كانت أو صناعية. ويسمى قسم الفلسفة الذي يعالج الموجود عموما، والأحول العامة للموجودات، أنطولوجيا، وفلسفة أولى أيضا."[2]

حسب باكشيوني، تجسد سمة الوثاقة والمتانة التي طالب بها ڤولف كل علم، أي صرامة البرهنة القائمة على مبادئ موثوقة، ما هو تعاليمي في الرياضيات. وهكذا، فإن روح البناء على أسس متينة (*Geist der Gründlichkeit*) التي امتدحها كانط في ڤولف (نقد العقل المحض، B، XXXVI) تندرج في مشروع "التعاليم الكلية" الحديث، وإرث المدرسة الإسبانية المتأثرة بدانسكوتس.

(1) Paccioni, op.cit., p. 17..

(2) Cité par, Courtine, op.cit., p. 441.

يورد باكشيوني (في المرجع المذكور أعلاه، ص 106-107) هذا التعريف نفسه، غير أن اقتباسه أطول، وفيه أمور نود التشديد عليها. ولذلك نكمل حيث توقف اقتباس كورتين. "والمفاهيم العامة [المشتركة بين الموجودات جميعا بما هي موجودات] من هذا القبيل هي مفاهيم الماهية والوجود والصفة والحال والضرورة والعرضية والموضع والزمان والكمال والنظام والبسيط والمركب إلخ.، وهي لا تُشرح على الوجه الملائم لا في السيكولوجيا ولا في الفيزياء؛ إذ في هذا العلم أو ذاك، ==

تقتضي سمة "الاشتراك" بين الموجودات كلها أن ينصب اهتمام الأنطولوجيا على المفاهيم المشتركة التي تجعل الأشياء كلها قابلة للتصور. وذلك ما يجعل منها العلم الأساسي الذي "يتضمن المعرفة العامة بالأشياء كلها"[1]. لقد أضحت القابلية للتصور (la concevabilité) معيارا لكل موجودية (étantité) تنشغل الأنطولوجيا بها. يؤكد هذا الربط أن ڤولف ينتمي إلى التقليد المتحدر من سواريز، الذي وضع دعائم أنطولوجيا متعالية تتناول الموجودية من زوايا تتجاوز التحديد المقولي، ويتم التغاضي فيها عن كل تخصيص، فلا تبقى أمام عين العقل المحض الفاحصة للموجودية (أو الشيئية) إلا ما هو معقول، ما يمكن تفكيره، ما يمكن تصوره، ما يمكن معرفته (intelligible, cogitable, concevable, cognoscible)[2]. إن الإمكان أو الماهية، حسب ڤولف، هو أول ما يُمكن تعقله من الموجود؛ وهو يتضمن العلة الكافية لما ينتمي إليه فعليا أو يمكن أن ينتمي إليه. وهذه الزاوية من الموجود هي التي تفحصها الأنطولوجيا؛ الأمر الذي يجعل منها "العلم الأساسي الذي يمكن للميتافيزيقا ولمجموع

وكذا في باقي أقسام الفلسفة أيا تكن، نحتاج إلى هذه المفاهيم العامة، وإلى المبادئ المتعلقة بها. ولهذا، من الضروري على جهة الإطلاق أن نخصص لشرح هذه المفاهيم والمبادئ العامة قسما خاصا من الفلسفة له نفع عظيم في كل علم وكل صناعة، بل وفي الحياة نفسها إن تعاطينا معها على الوجه الصحيح. ومن دونه لا نستطيع بالتأكيد أن نعالج الفلسفة بحسب المنهج البرهاني." فالأنطولوجيا هي الفلسفة الأولى، ومن دونها لا يمكن معالجة الفلسفة بحسب المنهج البرهاني. وصدارتها على العلوم كلها آتية من أنها تعالج المفاهيم الأعم التي توجد في باقي العلوم.

(1) Cité par, Paccioni, op.cit., p. 19.

(2) Courtine, op.cit., pp. 423-424.

العلم أن يترسخ على نحو متين انطلاقا منه، لأنها تنظر في الشيء أو في الموجود عموما، حيث تُرَدُّ عمومية الشيء أو الموجود إلى القابلية للتصور"[1]، أي إلى الماهية أو الإمكان. وما دام العقل المحض هو الذي يحدد التعيينات الأعم للأشياء بوجه عام، فلا بد أن تكون للمبادئ التي تنبع منه بما هو محض، مثل عدم التناقض والعلة الكافية، أدوار حاسمة.

"نقد العقل المحض" ونقد الميتافيزيقا

ثمة رابطة يمكن عقدها بين هذا التقسيم النسقي الكلاسيكي لمباحث الميتافيزيقا وتصميم نقد العقل المحض. فالجدلية الترنسندنتالية هي القسم المخصص لنقد الميتافيزيقا الخاصة، بدءا بالسيكولوجيا العقلية، وانتهاء بالثيولوجيا العقلية، مرورا بالكسمولوجيا العقلية. أما نقد الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا، فمبسوط في التحليلات الترنسندنتالية. وهكذا يمكن عَدُّ نقد العقل المحض نقدا لهذه الميتافيزيقا الكلاسيكية النسقية التي يَصِمُها كانط بأنها دغمائية، ويعتبر ڤولف أكبر ممثليها. إنها دغمائية، لأنها تدعي معرفة الأشياء في ذاتها اعتمادا على العقل المحض فقط.

لا ريب في أن الميتافيزيقا صنيعة العقل المحض وحده، أي أنها تتشكل بمعزل عن كل تجربة، أو لنقل إنها قبلية بالكامل. يستحضر كانط هذا الأمر عندما يقول في المقدمات:

"أما ينابيع المعرفة الميتافيزيقية، فلا يمكن أن تكون إمبريقيةبموجب مفهومها نفسه. ولا ينبغي لمبادئها[...] أن تُستمد من التجربة أبدا؛ [...]. إنها إذن معرفة قبلية منبعها الفهم المحض والعقل المحض."[2]

(1) Paccioni, op.cit., p. 22. (Souligné par nous)

(2) كانط، مقدمات، AK، 4: 265-266.

لكن المشكلة تكمن في أن النزوع الدغمائي يَحْمِل العقل المحض على أن يسلك طريق الميتافيزيقا واثقا ثقة عمياء في قدراته، أي دون أن يُعرِّض نفسه لنقد صارم. ومن تلك الثقة العمياء يتولد وهم القدرة على توسيع المعرفة العقلية المحضة في استقلال تام عن كل تجربة ممكنة. وبعبارة أخرى، إن الدغمائية نزوع طبيعي في العقل يجعله يعتقد أنه قادر على توسيع معارفه إلى ما وراء أي تجربة ممكنة. وطالما لم يُعرِّض نفسه للنقد، سيظل متشبثا بنزوعه ذاك. وفي غياب هذا النقد يسقط العقل في الشطح الفكري[1]،

(1) نراهن على هذه الكلمة لترجمة معاني اللفظة الألمانية: "*Schwärmerei*"، التي استعملها كانط بطريقة قدحية للدلالة على كل موقف من شأنه أن يوقع العقل في الاختلال والاضطراب والهذيان والغلو. وأفضل تعريف للشطح الفكري نجده في نقد قدرة الحكم: "إنه وهم يتمثل في الرغبة في رؤية شيء ما فيما وراء كل حدود الحساسية، أي الرغبة في الحلم بمقتضى مبادئ (والاستسلام لهذيان العقل) [...]. وإذا وجب أن نقارن الحماسة بالعَتَهِ، فإن الشطح الفكري ينبغي أن يقارن بالهُتْر [...]. ففي الحماسة بما هي تأثر، تسرح المخيلة بلا قيد، أما في الشطح الفكري، بما هو هوى متجذر وكامن فينا، فلا تخضع لقاعدة. والحالة الأولى إنما هي عرض عابر، يمكن أن يصيب أحيانا قدرة الفهم الأكثر سلامة، والثانية عبارة عن مرض يجعلها مضطربة." (§ 29، AK 5: 275) تستعمل الترجمات الفرنسية ألفاظا كثيرة لأداء معاني المفهوم الألماني، ومنها: exaltation de l'esprit, enthousiasme, délire, fanatisme, extravagance, divagation, fantaisie... استعمل الصوفية كلمة "الشطح" بمعنى اصطلاحي للدلالة على ما يصدر عن المتصوف من كلام يبدو مستغربا وغير معقول للسامعين عندما يصل إلى حالة وَجْدٍ شديد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته. إنه تعبير عن حال السالك عندما يصل إلى درجة الفناء عن نفسه والاتحاد أو الحلول (لمزيد من التفاصيل عن شطحات المتصوفة، راجع: عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، الكويت، وكالة المطبوعات، بدون تاريخ، صص 9-48)

فينتهك حدود التجربة الممكنة، ويتعدى حدود المعرفة؛ وما الوهم والهذيان والضلال وأضغاث الأحلام والنقائض إلا تجليات لهذا الشطح الفكري.[1]

وضعية الميتافيزيقا الكلاسيكية

شَخّص كانط في مواضع عديدة وضعية الميتافيزيقا من خلال مقارنتها بالمنطق والرياضيات والفيزياء. تُظهر هذه المقارنة أن هذه العلوم قد سلكت "طريق العلم المأمونة"؛ لأن الموضوع الذي تهتم به محدد بدقة، والمنهج الذي تتبعه محكم، والنتائج التي تنتهي إليها تحظى بالإجماع. أما الميتافيزيقا، فما زالت تتلمس تلك الطريق دون أن تصيب نجاحا يُذكر. إنها لا تستجيب لأي من تلك المعايير التي جعلت تلك الحقول تستحق أن تسمى علوما. فهي أولا دائمة التعثر والاضطراب؛ ومع أنها تُعدُّ من أقدم المعارف العقلية، فإنها لم تحرز أدنى تقدم، بل تُراوِح مكانها على الدوام. يقول كانط:

"يمكننا البرهنة بيقين قاطع على أن الميتافيزيقا لم تَحْصُل، حتى عصر لايبنتزوڤولف، وهذا العصر مشمول، على أدنى شيء له تَعَلُّقٌ بهذه الغاية الجوهرية الخاصة بها [...]. ومن هنا يمكننا أن نؤكد بحق أن هذا العلم لم يحقق أبدا، إلى حدود تلك الحقبة، أدنى تقدم نحو وِجْهَته الخاصة."[2].

وهي ثانيا مضطرة باستمرار إلى أن تُعيد الكرّة، وتبدأ المسار من جديد، لأن الباحث فيها يكتشف أن الطريق المسلوكة لا تقود إلى المراد.

(1) Roger Verneaux, *Le vocabulaire de Kant : doctrines et méthodes*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, pp. 7-8-9.

(2) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK 20: 317.

وآخر سمة تجعل "العِلْمية" خاصية غير مستحقة لها هي الخصومة الدائمة بين المتعاطين لها. يقول كانط واصفا حال الميتافيزيقا:

"إنها تبدو بالأحرى حلبة مكرسة خِصّيصا لاختبار قوى [المصارعين] على ألعاب المصارعة، حيث لم يتمكن أي مصارع أبدا من أن يسيطر على أصغر بقعة فيها، ولا أن يُقيم على نصره ملكيةً دائمة. فليس ثمة أي شك إذن في أن نهجها قد بقي حتى الآن مجرد تَلَمُّس، والأدهى أنه تلمس بين مفاهيم لا غير."[1]

غير أن ما ينخر الميتافيزيقا الدغمائية ويُزري بها أكثر هوَ التضارب الحاصل داخل أقسامها، وليس فقط بين المذاهب الميتافيزيقية المتعاقبة أو المتعاصرة. ذلك أنه يوجد دائما في الثيولوجيا وفي السيكولوجيا نزاع بين من يثبتون وبين من ينفون. وهذا الأمر يصبح في الكسمولوجيا أكثر إحراجا، إذ يتخذ التضارب فيها صيغة نقائض ينقسم فيها العقل على نفسه، فيقدم أدلة متكافئة من حيث صحتها ووجاهتها على صحة القضية وعلى صحة ضدها في آن واحد. وتلك ظاهرة غريبة توقظ المستسلمين للسبات الدغمائي من غفلتهم، وتُولِّد الشكوك في نفوسهم.

ضرورة النقد

ما السر في تخبط الميتافيزيقا مع أنها أقدم من غيرها من المعارف العقلية؟ لِمَ تفلح في إحراز أي تقدم ذي بال منذ أرسطو وصولا إلى ڤولف؟

(1) كانط، نقد العقل المحض، BXV.

يتطلب إخراج الميتافيزيقا من وضعها البائس أن يوقف المنشغلون بها كل جهودهم، ويضعوا سؤالا يمس ماهية هذا الشيء الذي يدعوهم نزوع طبيعي مركوز فيهم إلى تلبية ندائه: هل هذا "العلم المطلوب" منذ المعلم الأول ممكن؟ إنه لمَّا يدعو إلى السخرية أن العلوم الأخرى لا تكف عن التقدم، بينما الميتافيزيقا، التي تدعي أنها الحكمة ذاتها، ظلت تراوح مكانها منذ ميلادها، ولم تتقدم خطوة واحدة. فبين واقع الحال والواقع المأمول توجد منذ أرسطو، حسب كانط، هُوّةٌ لم تُعْبَر أبدا. والحال أن مصلحة العقل البشري في كليته مرتبطة ارتباطا وثيقا بهذه الحكمة. لا مفر إذن من التوقف، من أجل إجراء تشخيص وافٍ، واقتراح إصلاح شامل للنهوض بالميتافيزيقا. وبعبارة أخرى، لا مناص من مثول العقل المحض نفسه أمام "محكمة النقد"، لإيقاظه من سباته الدغمائي. فما "النقد"؟

إن النقد هو المحكمة التي لا مناص من نَصْبِها لوقف الحروب الأهلية المستعرة في الميتافيزيقا، وإحلال السلم فيها. لنقل بداية إنه إجراء ضروري لنقل العقل المحض من حال الطبيعة إلى حال التمدن[1]. يقول كانط:

---

(1) ينشئ كانط حقلا مفهوميا ينهل أساسا من مجال القانون والحق ليبين وظيفة النقد ودوره. نجد في كلام كانط الكثير من الاستعارات التي لها صلة بمجال القانون، ولكن أهمها هي: "النقد محكمة" يقف فيها العقل الدغمائي المتنازع مع نفسه، حيث يطالبه العقل القاضي بتأكيد مزاعمه وتسويغ أسسه. وغاية المحكمة هي فض النزاع وإعلان حقوق العقل، وإحلال السلم. النقد "محكمة" تُنصّب لإعلان حقوق العقل بوجه عام، ووضع حد لـ"حالة الطبيعة" (التي يلجأ العقل فيها إلى الحرب ليثبت قيمة مزاعمه) من خلال إصدار حكم. النقد بهذا المعنى ضروري لا للعلوم، ==

"**يمكن اعتبار نقد العقل المحض بمثابة المحكمة الحقيقية لفض كل الخلافات التي يتورط فيها العقل، لأنه غير متورط في الخلافات المتعلقة** تعلقا مباشرا بموضوعات، بل استُحدث لتعيين حقوق العقل بوجه عام والحكم عليها بحسب المبادئ التي وجّهت نشأته الأولى. **من دون هذا النقد، يكون العقل في حال الطبيعة إن جاز التعبير، ولا يستطيع أن يُعلي من شأن إثباتاته ومزاعمه ويؤكدها إلا بالحرب**. أما النقد الذي يستمد قراراته كلها من القواعد الأساسية لنشأته الخاصة، والذي لا يستطيع أحد أن يشكك في سلطته، فيجلب طمأنينةَ حالةٍ شرعية يتعين علينا فيها أن لا نفُضَّ خلافنا إلا بالتقاضي [...]. **ثم إن خلافات العقل الدغمائي البحت التي لا تنتهي، تجبرنا على أن نبحث أخيرا عن الطمأنينة في نقد هذا العقل نفسه وفي تشريع يجد هنا أساساته**".[1] (التشديد منا).

يسأل النقد عن شروط إمكان الرياضيات وعلم الطبيعة المحض، ويبحث عميقا عن الأسس العقلية المحضة التي تجعل منهما علمين بالمعنى الدقيق. غير أن هذين العلمين لا يحتاجان إلى هذا النقد. فالرياضيات تستند إلى بداهتها الخاصة؛ ولديها مِحكٌّ لتقويم ادعاءاتها، وهو الحدس المحض (l'intuition pure) الذي تبني فيه مفاهيمها، وتعرض فيه موضوعاتها عينيا وقبليا في آن واحد. أما علم الطبيعة المحض، فيجد في التجربة مِحَكّاً

بل للميتافيزيقا التي تفتقد إلى محك تختبر في ضوئه قضاياها، وغايته هي تأسيس الميتافيزيقا تأسيسا يبوئها مرتبة العلم.

(1) كانط، نقد العقل المحض، A 751-752/ B 779-780.

لتقويم معارفه، وتأكيد ادعاءاته أو دحضها. الرياضيات وعلم الطبيعة المحض علمان قائمان؛ وعلميتهما بالمعنى الدقيق لا شك فيها. إنهما لا ينتظران من النقد أن يقيم الدليل على وثاقتهما ويقينهما:

"لا تحتاج الرياضيات ولا علم الطبيعة، من جهة أنهما يحويان معرفة عقلية محضة، لأي نقد للعقل البشري بوجه عام. وذلك لأن حجر محكّ صدق قضاياهما يكمن في هذه القضايا نفسها، مادامت مفاهيمهما لا تتجاوز المجال الذي يمكن أن تُعطى فيه موضوعات متوافقة معها".[1]

لكن، في الميتافيزيقا لا يوجد محك من شأنه أن يُبقي العقل على جادة الصواب، وينأى به عن الجدل. فالمستفيد من النقد إذن هو "مَلِكَة العلوم"، إذ هي الميدان المعرفي الذي ظلت "علميته" مطلبا منشودا منذ زمن بعيد. إن النقد ضروري لجعل علميتهاحقيقة فعلية. ليست الغاية النهائية من النقد إرساء نظرية للمعرفة تستفيد منها العلوم، بل هي تأسيس الميتافيزيقا. نسوق الشواهد الآتية للتذكير بالغرض الأساسي للنقد:

"يمثل النقد العمل التمهيدي الضروري لإرساء الميتافيزيقا باعتبارها علما يستند إلى أساس متين، علما يتعين وجوبا أن يُعرض عرضا وثوقيا وبمراعاة أدق مطالب العرض النسقي، وبالتالي على نحو مدرسي (وليس شعبيا)؛ وهذا مطلب لا يمكنها التهرب منه، نظرا لتعهدها بإنهاء عملها قبليا على نحو تام، وبالتالي بإرضاء العقل التأملي إرضاء تاما"[2]. (التشديد منا)

---

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK 20: 320.

(2) كانط، نقد العقل المحض، B، XXXVI.

"إن غاية الفلسفة الترنسندنتالية، أي النظرية المتعلقة بإمكان أيٍّ معرفة قبلية بوجه عام، والتي هي نقد العقل المحض [...] هي تأسيس ميتافيزيقا؛ والغاية التي ترمي إليها هذه بدورها، بما هي غاية نهائية للعقل المحض، هي توسع هذا الأخير من حدود المحسوس وصولا إلى حقل الفوق-حسي."[1] (التشديد منا)

"إن النقد وحده ينطوي على المخطط الكامل الذي تم اختباره والتحقق منه، لا بل ينطوي كذلك على كل آليات التنفيذ التي تسمح بـتحقيق الميتافيزيقا بما هي علم."[2]

غاية النقد

لا يصح أن نكتفي بذكر الغرض الأساسي للنقد من دون أن نعود إلى نقاش عميق خاضه هايدگر مع تيار فلسفي كان يستند إلى تأويل معين لـنقد العقل المحض، أقصد الكانطية الجديدة. شكل هذا المؤلَّفُ الأساسي بؤرة نقاش عرف ذروته في مناظرة دافوس الشهيرة بينإرنستكاسيررو هايدگر. هذا الصراع التأويلي حول الغرض الأساسي لذلك المؤلف هو ما يجب أن نتوقف عنده، لكي نكتشف الرهانات الأساسية للعودة إلى كانط.

مع بداية عقد الستينات من القرن التاسع عشر تعالت النداءات الداعية إلى "العودة إلى كانط". بدت هذه النداءات وكأنها دعوة إلى تصحيح مسار، أو إصلاح خلل نتج عن تجاهل فيختهوشلينگوهيگل[3]

---

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 272.

(2) كانط، مقدمات، AK، 4: 365.

(3) Johann Gottlieb FICHTE (1762-1814); Friedrich Wilhelm SCHELLING (1775-1854); Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831).

للتصور الأساسي لكانط، وقفزهم عليه. تشكلت، على أساس هذه العودة، مدارس فلسفية تنسب نفسها صراحة إلى كانط، مثل مدرستي ماربورگوهيدلبورگ[1]. فقد سمى المنتسبون إلى هاتين المدرستين أنفسهم بـ"الكانطيين الجدد"، كي يتميزوا عن أتباع كانط وتلامذته القدامى. وابتداء من الربع الأخير من هذا القرن هيمنت تقاليد هؤلاء على الجامعات الألمانية. لقد وظفوا الفلسفة النقدية لدحض المثالية الألمانية من جهة، وتأسيس التصور الوضعي للعلم وتبريره من جهة أخرى. أما هايدگر، فقدم تأويلا مضادا لتأويلهم، وذلك من أجل دحض نمط تفلسفهم من جهة، وتبرير سعيه إلى استعادة الفلسفة لزمام المبادرة، وطرح الأسئلة الكبرى التي تُنُوسِيت بعد هيمنة الاتجاهات ذات المنزع الوضعي والعلمي.

أَوَّلَتْ مدرسة ماربورگتخصيصا نقدية كانط من منطلق إبستمولوجي، فرأت أن أهم ما في **نقد العقل المحض** يتمثل في أنه حصر التفكير الفلسفي في شروط إمكان العلوم؛ وبذلك ألغى الميتافيزيقا تماما عندما بين أن صنائعها الثلاث (السيكولوجيا العقلية- الكسمولوجيا العقلية- الثيولوجيا العقلية) لا تحترم شروط العلم ومستلزماته. لقد كشف النقد عن احتواء الوعي على مفاهيم لا يمكننا فهم أصلها ولا وظيفتها ما لم نَتَنَبَّه إلى أنها شروط ضرورية لإنشاء نظرية حول التجربة، ومن ثمة لإرساء

---

(1) من أهم فلاسفة مدرسة ماربورگ (Marbourg) هيرمان كوهن (Cohen) وبول ناتورب (Natorp) وإرنستكاسيرر (Cassirer) ومن أهم فلاسفة مدرسة هيدلبورگ (Heidelberg)ڤندلباند(Windelband) وريكرت (Rickert).

أساس متين للعلوم الوضعية وضمان مشروعيتها. ومهمة الفلسفة الآن، حسب الكانطية الجديدة عموما[1]، إنما هي "توسيع النقد الكانطي ليشمل العلوم التي كانت تسمى علوم الثقافة أو الروح، وذلك عن طريق بلورة

---

(1) نعلم أن التعميم منزلق ينبغي الاحتياط منه. في المناظرة التي عقدت بين كاسيرر وهايدگرسنة1929، طالب الأول من الثاني تحديد ما يقصده بـ"الكانطية الجديدة" تحديدا وظيفيا لا تحديدا ماهويا. لقد صارت الكانطية الجديدة، حسب كاسيرر، "كبش فداء الفلسفة المعاصرة". والحال أنها ليست مذهبا دغمائيا، بل هي اتجاه في وضع المشكلات. هذا التعريف الوظيفي ينطبق، حسب كاسيرر، على هايدگرنفسه. وللرد على كاسيرر حول المقصود بالكانطية الجديدة، ذكر مؤلف الكينونة والزمان أسماء كل من هيرمان كوهن (Cohen) وڤندلباند (Windelband) وريكرت (Rickert) وإردمان (Erdmann) وريل (Riehl) ما تشترك فيه مختلف صور الكانطية الجديدة، حسبهايدگر،لا يمكن أن يُفهم إلا انطلاقا من أصلها. فنشأتها آتية من ارتباك الفلسفة أمام السؤال عن المجال الخاص المتبقي لها داخل منظومة المعرفة. منذ خمسينيات القرن التاسع عشر استحوذت العلوم (علوم الروح وعلوم الطبيعة) على حقل ما هو قابل للمعرفة بتمامه؛ ومن ثمة وُضِع السؤال: ما الذي يبقى بَعْدُ للفلسفة، إن كانت مجالات الموجود كلها قد اقتسمتها مختلف العلوم؟ لم يتبق إذن إلا معرفة العلم، وليس معرفة الموجود. من هذه الزاوية ينبغي فهم العودة إلى كانط التي حدثت آنذاك؛ ومن هذا المنطلق اعتُبِر كانط مُنظِّرا صاغ نظرية المعرفة الرياضية-الفيزيائية. فالمقصود إذن بـ"الكانطية الجديدة" هو تصور معين للنقد يفسر ذلك الجزء من نقد العقل المحض الذي يمتد حتى الجدلية الترنسندنتالية على أنه نظرية في المعرفة تتعلق بعلم الطبيعة. لمزيد من التفاصيل، انظر:

- Bollnow et Ritter (rédaction) ; « Colloque Cassirer-Heidegger (Davos, printemps 1929), in, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*, trad. P. Aubenque, J-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 28-29.

مفهوم نقدي مواز يتعلق بمجال الكائن الذي يقابل مجال الطبيعة، وهو المجال الذي كان يطلق عليه مجال الروح أو الثقافة أو التاريخ."[1]

ربط هايدگرهذا التأويل لـنقد العقل المحض بنجاح النزعة الوضعية. اعتُبر هذا النجاح دليلا على كون الفلسفة لم يعد لها مجال مخصوص بعد أن اقتسمت علوم الطبيعة وعلوم الروح مجالات الموجود المختلفة التي كانت تدرسها. ليست الكانطية الجديدة ممكنة إلا على أساس نزعة وضعية ترى أن العلوم استولت على كل شيء، فلم يعد للفلسفة موضوع مخصوص. وبعبارة أخرى، إن إمكانها قائم على قاعدة النسيان التام لسؤال الميتافيزيقا عن وجود الموجود، لأن الموضوع الوحيد للتفكير بالنسبة إليها هو الموجود. وما دامت العلوم قد استولت على مجالات الموجود كلها فإنه لم يتبق أمام الفلسفة إلا أن تكون تفكيرا فيما تفكر فيه العلوم.[2]

في مقابل هذا التأويل يرى هايدگر أن نقد العقل المحض هو "أول مشروع صريح لتأسيس الميتافيزيقا [...]. إنه ليس نظرية في المعرفة الرياضية-الفيزيائية، بل هو على وجه العموم ليس نظرية في المعرفة."[3] لم يكن هدف كانط في هذا الكتاب تأسيس نظرية في علم الطبيعة، بل تأسيس الميتافيزيقا بما هي تساؤل عن وجود الموجود (l'être de l'étant). لقد

(1) المصدق، إسماعيل، مقدمة ترجمة كتاب هايدگر : السؤال عن الشيء، مرجع سابق، صص 12-24.

(2) Rivelaygues, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande, tome II, Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1992, pp. 342-343.

(3) « Conférences du professeur Martin Heidegger sur la critique de la raison pure de Kant et sur la tâche d'une fondation de la métaphysique », in, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*, op.cit., p. 21.

كانت نقطة الارتكاز التي انطلق منها كانط لصياغة المشكلة هي الميتافيزيقا التقليدية. و"بما أن الميتافيزيقا الخاصة، أي المعرفة بالفوق-حسي (العالم والنفس والله) تشكل "الميتافيزيقا بالمعنى الدقيق" (كانط)، فإن السؤال عن إمكانها بوجه عام يُوضع على النحو الآتي: كيف تكون المعرفة بالموجود ممكنة على نحو محض؟ وبما أن إمكان المعرفة بالموجود لا تتم من دون فهم مسبق للبنية الأنطولوجية، فإن السؤال عن إمكان المعرفة المتعلقة بالموجود (la connaissance ontique) يحيل على السؤال عن إمكان المعرفة الأنطولوجية؛ وبعبارة أخرى، إن تأسيس الميتافيزيقا الخاصة يدور حول تأسيس الميتافيزيقا العامة (الأنطولوجيا)."[1] يتخطى العقل في المعرفة الأنطولوجية حدود التجربة الممكنة ليتساءل عن وجود الموجود.

كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية قبل كانط، حسب هايدگر، تحل مشكلة وجود الموجود بالرجوع إلى موجود من مستوى أسمى لا مجال للسؤال عن نمط وجوده، وهو الله. رفض كانط هذا الحل اللاهوتي واصفا إياه بأنه أكثر الحلول كسلا. وبذلك أمكن للسؤال الآتي أن يرى النور: ما الذي يجعل الموجود يتجلى ويظهر، وأن يكون ما هو عليه؟ لا يمكن حل هذا السؤال بالقول إن الموجود يتجلى ويكون، لأن الله خلقه، بل يجب -قبل تقديم الجواب- القيام بتحليل العقل المتناهي، أي تحليل الإنسان بوصفه موجودا يضع سؤال الميتافيزيقا: ما الذي يتجلى ويظهر لي؟ ينبغي أولا تحديد الوضع الأنطولوجي لما يسميه كانط بالوعي، أو العقل، أو الإنسان.[2]

(1) Ibid., p. 22.
(2) Rivelaygues, op.cit., p. 343.

لا يمكن إذن وضع مشكلة وجود الموجود، حسب هايدگر، إلا بعد إخضاع العقل المحض للنقد. في هذا تكمن الصلة العميقة بين سؤال إمكان المعرفة الأنطولوجية والسؤال عن إمكان الأحكام التركيبية قبليا. فأحكام تلك المعرفة ينبغي أن تخبرنا عن الموجود بما هو موجود. ومن ثمة يجب أن تكون أحكاما تركيبية، ما دامت الأحكام التحليلية لا تقول لنا عن الحامل[1] شيئا غير متضمن سلفا في مفهومه. بيد أن أحكام تلك المعرفة لا يمكن أن تُستمد من أي تجربة ممكنة عن الموجود، لأن هذه التجربة نفسها تستند إليها وتتوقف عليها. لا بد إذن أن تكون أحكام المعرفة الأنطولوجية قبلية أيضا، أي تستند إلى العقل المحض بما هو قدرة على معرفة الأشياء قبليا بحسب مبادئ. إن "إيضاح إمكان المعرفة الأنطولوجية يصبح إذاً كشفا عن ماهية العقل المحض. كَشْفُ ماهية العقل هو في الوقت عينه حصره في إمكاناته الجوهرية. لهذا فإن تأسيس الميتافيزيقا كإيضاح لماهية الأنطولوجيا يجب أن يتخذ شكل نقد للعقل المحض."[2]

بعد مرور عامين على مناظرة داڤوس كتب كاسيرر مقالة[3] وجّه فيها اعتراضات هامة على تأويل هايدگر. لكنه ابتدأ فيها بذكر النقط التي يتفق

(1) أي الموضوع في حكم أو قضية منطقية (sujet) وقد آثرنا، كلما تعلق الأمر بالدلالة المنطقية لكلمة "موضوع"، أن نستعمل مكانها كلمة "الحامل" تجنبا للبس.

(2) المصدق، إسماعيل، مقدمة ترجمة كتاب هايدگر : السؤال عن الشيء، مرجع مذكور، ص 17. تسلط هذه المقدمة الضوء على خلفيات تأويل فيلسوف الغابة السوداء لكانط في مؤلفه الكينونة والزمان، والتحول الذي سيعرفه هذا التأويل بعد هذا المؤلف.

(3) نُشرت المقالة في مجلة Kantstudien، العدد 36، 1931.

فيها مع تأويل فيلسوف الغابة السوداء للنقد. وهذا بالضبط هو ما يهمنا لكي نتعرف على أسباب اهتمام المعاصرين بالفلسفة النقدية عموما. يذهب كاسيرر بداية إلى أن نصوص كانط تتيح القول بأن المشكلة المركزية في النقد ليست هي التفكير في العلم وطريقة اشتغاله كما يرى الكانطيون الجدد، بل هي إمكان ميتافيزيقا خاصة، وأن هذه المشكلة تحيلنا على الميتافيزيقا العامة، أي على الفلسفة الترنسندنتالية التي تتساءل عما نستطيع أن نعرفه قبليا. والنقطة الثانية التي يمكن الموافقة عليها في تأويل هايدگر هي التناهي (la finitude). فكانطلا يبدأ بتصور الوجود بوصفهموجودا مطلقا (الله)، ثم يجعل من الفهم البشري وموضوعاته موجودات أقل، بل يبدأ بتحليل الكيفية التي بها يضع الإنسان الأسئلة؛ والأسئلة التي تتخطى التناهي البشري لا يتم تناولها إلا انطلاقا من هذا الموقع. فالتناهي الإنساني أولي وجذري وموجَب؛ وهو الموقع الذي يبدأ منه كل استفهام. إنه ليس نقصا بالنظر إلى موجود مطلق، بل يكمن في وضع القبول (la réceptivité) الذي يجعل الذهن البشري غير قادر على التفكير في أي شيء ما لم يتأثر بمعطى معين ليس له يد في صنعه.[1]

نكتفي بهاتين النقطتين، لأنهما كافيتان لبيان أن السبب في اهتمام المعاصرين بالفلسفة النقدية يكمن في أنها أرست نموذجا جديدا في التفكير والتفلسف عندما سعت إلى تأسيس ميتافيزيقا خاصة من موقع التناهي الجذري للمعرفة البشرية. تهتم الميتافيزيقا الخاصة، كما فهمها التقليد

(1) Rivelaygues, op.cit., pp. 372-373.

المدرسي، بدراسة موجودات تتعالى على أي تجربة ممكنة، وهي الله، والعالم من حيث هو كل، والنفس بما هي شيء مفكر. والبت في إمكان تأسيسها تأسيسا يجعل منها معرفة موثوقة هو ما قاد إلى تشريح قدرات العقل المحض على التركيب القبلي، وتعيين حدوده في المجالين النظري والعملي.

ما يبرر إذن احتواء **نقد العقل المحض** على نظرية متكاملة حول المعرفة الرياضية-الفيزيائية هو الاسترشاد بطريقة التفكير التي جعلت العقل يحقق نجاحا في الرياضيات والفيزياء. فالجواب عن السؤال: لِمَ نجح العقل في سلك "طريق العلم الآمنة" في هذين العلمين؟ يمكن أن يقدم فائدة كبرى للجواب عن السؤال: لِمَ أخفق العقل في الميتافيزيقا دائما، ولم يستطع أبدا سلك الطريق نفسها التي سلكها في ذينك العلمين؟ وهكذا يمكن القول إن الإسهام النقدي لكانط في نظرية المعرفة، والمنطق الترنسندنتالي، والكشف عن أوهام العقل الميتافيزيقي، واكتشاف قارة العقل العملي، أمور تترتب عن ذلك المسعى الهادف إلى تأسيس الميتافيزيقا الخاصة.

تؤكد نصوص كانط نفسها أن غاية الفلسفة الترنسندنتالية -التي هي نظرية حول إمكان كل معرفة قبلية بوجه عام- هي تأسيس الميتافيزيقا، وأن غاية الميتافيزيقا، التي هي أيضا غاية نهائية للعقل المحض، هي توسع العقل نفسه من "حدود المحسوس وصولا إلى حقل الفوق- حسي"[1]. ما ينتظره العقل من الميتافيزيقا، والغاية النهائية والنفيسة التي يسعى إليها من وراء

(1) تقدم الميتافيزيقا، AK 20: 272.

تأسيسها، والتي بُذلت جهود كبيرة في سبيلها من دون تحقيق نجاح يذكر منذ أفلاطون وأرسطو، هي **"التقدم بفضل العقل من معرفة الحسي إلى معرفة الفوق- حسي"**.[1]

يرى كانط أن اسم "الميتا-فيزيقا" نفسه يدل على أنها معرفة غير فيزيقية، أي لا تعتمد البتة على أي تجربةٍ، جوانيةً كانت أو برانية. إنها معرفة قبلية تجد في العقل المحض مبادئها وقضاياها ومفاهيمها الأساسية. ولذلك كان نقد الميتافيزيقا نقدا للعقل المحض بالمعنى الواسع، نقدا للعقل الذي يدعي أنه يستطيع أن ينتج معرفة دونما استناد إلى التجربة، ودونما اقتصار على تحليل المفاهيم. وبعبارة أخرى، النقد موجه للقدرة المعرفية البشرية من حيث ادعاؤها القدرة على توسيع معرفتنا على نحو قبلي، دونما حاجة إلى أي حدس، قبليا كان أو إمبريقيا. ذلك هو ما يسمى بالتركيب القبلي الذي هو مشكلة النقد أساسا. فما المقصود به؟

(1) نجد هذا التعريف في موضعين من تقدم الميتافيزيقا. إنها هي "العلم الذي يكمن في التقدم من معرفة الحسي إلى معرفة الفوق-حسي بفضل العقل" (AK 20: 260)؛ "إن الاسم القديم لهذا العلم، وهو ميتا تا فوسيقى (*meta ta phusika*)، يشير سلفا إلى نوع المعرفة المنشودة منه. فالمُبتغى منه هو تجاوز سائر موضوعات التجربة الممكنة (*transphysicam*)، لكي نعرف، إن أمكن، ما لا يمكن أن يكون موضوعَ تجربةٍ على الإطلاق؛ ومن هنا تعريف الميتافيزيقا، الذي ينطوي على المبرر الذي من أجله يُطلب مثل هذا العلم: "إنها علم يتمثل في التقدم من معرفة الحسي إلى معرفة الفوق-حسي" (AK 20: 316)

مشكلة النقد

عندما يفكر الفهم البشري في شيء ما، فإنه يربط بين تمثلات. يُسمى هذا الربط في المنطق بالحُكم. والحكم، بحسب كانط، فعل لقدرة الفهم ينشئ صلة ضرورية بموضوع؛ وهو إما تحليلي وإما تركيبي. يقتصر الحكم التحليلي على شرح الحامل. فالمحمول في هذا الحكم كامن سلفا في التمثل الذي لدينا عن الحامل. عندما نقول مثلا: "الجسم ممتد"، نصدر حكما، أي نقرن بين تَمَثُّلين. غير أن المحمول "ممتد"، كامن سلفا في تمثلنا المفهومي للحامل "جسم". فخاصية الامتداد توجد في كل جسم، هندسيا كان أو فيزيائيا. وصلة الحكم -بما هو رابطة بين حامل ومحمول- بالموضوع تستند في هذه الحالة إلى ما هو معطى سلفا في مفهوم الحامل. وهكذا يقول الحكم التحليلي شيئا عن الموضوع عبر إظهار ما نعرفه عنه سلفا انطلاقا من مفهوم الحامل. أما في الحكم التركيبي، فلا تكون صلة الحامل بالمحمول مفهومية؛ إذ لا يمكن هنا بأي وجه من الوجوه أن نجد المحمول عبر شرحنا وتحليلنا لما نعرفه سلفا في مفهوم الحامل. إذا قلنا مثلا: "حجر الكعبة أسود"، فإن قولنا هذا ينطوي على صلة بين حدين ليس بينهما علاقة منطقية؛ لأن السواد خاصية لا يمكن استنباطها أبدا من تحليل تمثلنا المفهومي لحجر الكعبة. وهكذا يقول الحكم التركيبي شيئا عن الموضوع عبر ملاقاة هذا الموضوع ذاته، أي بالخروج من تمثلنا المفهومي عن الحامل.[1]

---

(1) نستفيد في هذه الفقرة المخصصة للتركيب القبلي من تحليل هايدگر المفصل الوارد في: هايدغر، السؤال عن الشيء، مرجع سابق، صص 204-217.

يمكن القول إذن بأنه في كل حكم نحدد شيئا ما، ونقول عنه شيئا ما. عندما يكون الأساس الذي نعتمده في هذا التحديد هو تمثلنا المفهومي للحامل، يكون الحكم تحليليا؛ وعندما يكون ذلك الأساس هو الموضوع نفسه من خلال تمثلنا الحدسي له يكون الحكم تركيبيا. لا تضيف الأحكام التحليلية جديدا إلى ما كنا نعرفه، بل تكتفي بجلبه إلى مساحة الضوء. إنها أحكام شارحة. أما الأحكام التركيبية، فتوسع معرفتنا. وما دمنا في الأولى ننسب محمولا إلى حاملٍ ببقائنا في التفكير المحض، أي من دون أي رجوع إلى التجربة، فيمكن القول إن هذه الأحكام قبليةٌ بمقتضى ماهيتها. أما الثانية فلا قيام لها إلا بمبارحة التفكير والخروج من الذات، أي لا بد فيها من التوجه إلى الحدس الحسي لملاقاة الموضوع، وبناء على ذلك فهي بعدية.

لقد أرادت الميتافيزيقا الدغمائية أن توسع معرفتنا عن موضوعات معينة (الله والعالم والنفس) عبر تحليل المفاهيم. فأحكامها تركيبية من جهة ما تسعى إليه؛إلا أنها أيضا تحليلية من حيث إنها قائمة على مفاهيم، أي إن الصلة التي تربطها بهذه الموضوعات تقتصر على تفكيك مفاهيمنا عن تلك الموضوعات. تلك مفارقة الميتافيزيقا مقارنة بالرياضيات والفيزياء. فأحكام هذين العلمين توسع معارفنا عن الموضوعات الرياضية والفيزيائية؛ ولكنها لا تفعل ذلك بالبقاء في نطاق التفكير المحض، بل تخرج منه لملاقاة موضوعاتها عبر التمثل الحدسي المحض (الرياضيات) أو الإمبريقي (الفيزياء). أما الميتافيزيقا، فتزعم أنها أكثر من المنطق الصوري، لأنها لا تكتفي بشرح ما نعرف سلفا، بل توسع معرفتنا بموضوعات فوق-حسية (=أحكام تركيبية) اعتمادا على التفكير المحض، أي اعتمادا على

المفاهيم فقط (=أحكام قبلية). ومن ثمة يُثار السؤال النقدي: **كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة، لا بعديا، بل قبليا؟** كيف نوسع معرفتنا بموضوع (= تركيب) دون أن نتجه إليه لملاقاته في تمثل حدسي، بل نبقى داخل المفهوم، وبالتالي في نطاق التفكير المحض؟ كيف نقول شيئا جديدا، وفي الآن نفسه حقيقيا، عن الموضوع دون ربط صلة مباشرة به والرجوع إليه؟ وبعبارة أخرى، لما كان التحليلي قبليا والتركيبي بعديا، فإن الطابع المفارق في سؤالنا يتضح أكثر إن أبدلنا الحدود: كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة تحليليا؟

تتمثل غاية النقد إذن في فحص دعوى إمكان التركيب القبلي في الميتافيزيقا. وما دامت المعارف التي سلكت "طريق العلم المأمونة" تقدم نموذجا ملموسا تَحقَّقَ فيه هذا الإمكان، فإن الفحص سينصب على دعوى نقل هذا الإمكان من حقلي الرياضيات وعلم الطبيعة المحض إلى نطاق الميتافيزيقا. إن التأكد من تحقق هذا الإمكان يعني أن تغادر الميتافيزيقا حالة الطبيعة، وتسلك هي الأخرى طريق العلم المأمونة. قبل الحسم فيما إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علما، يلزم البحث عن الشروط اللازمة للتركيب القبلي، أي شروط إمكان أحكام تركيبية قبليا. ومن ثمة سؤال النقد: كيف تكون الأحكام التركيبية قبليا ممكنة؟

غرض الميتافيزيقا

يستعمل كانط الكلمة "ميتافيزيقا" بمعانٍ عديدة نتوقف عند ثلاثة منها نعتبرها أساسية:

1. الميتافيزيقا استعداد طبيعي: إن أول جملة مسطورة في نقد العقل المحض (مقدمة النشرة الأولى) تؤكد أن العقل البشري يجد نفسه مرهقا بأسئلة لا هو يستطيع أن يتفاداها، لأنها مركوزة فيه، ولا هو يستطيع أن يجيب عنها، لأنها تتجاوز قدراته. إن نزوعا طبيعيا في هذا العقل هو الذي يحضه على تجاوز حدود كل تجربة ممكنة بحثا عن المطلق، ما دامت حاجته أكبر من أن تلبيها التفسيرات الفيزيقية. يقول كانط:

"إن الميتافيزيقا وإن لم يكن لها حقيقة فعلية بما هي علم، فإن لها مع ذلك مثل هذه الحقيقة بما هي استعداد طبيعي (ميتافيزيقا طبيعية). ذلك أن العقل البشري، ودون أن يحركه في هذا الاتجاه مجرد التباهي بكثرة المعرفة، بل تدفعه إلى ذلك حاجته الخاصة، لا يكف عن الانشغال بهذه المسائل التي لا يمكن حلها من خلال أي استعمال إمبريقي للعقل ولا انطلاقا من مبادئ نابعة من هذا الاستعمال؛ وهكذا فإن ضربا من الميتافيزيقا قد وُجد بالفعل عند البشر جميعا، في كل عصر، بمجرد ما أن توسع العقل عندهم ليصل إلى التأمل، وهو سيظل باقيا دائما". [1]

وما دام الأمر يتعلق بنزوع طبيعي مركوز في العقل، فلا سبيل للتنكر له، ولا جدوى من التظاهر باللامبالاة أمام بحوث لا يمكن للطبيعة

---

(1) كانط، نقد العقل المحض، B، 21.

البشرية أن تتجاهل موضوعها[1]. لقد وُجدت في العالم دائما ميتافيزيقا، وستوجد فيه بلا ريب ميتافيزيقا دائما[2]، حتى لو كُتب للعلوم الأخرى كلها أن تتردى في هاوية بربرية تمحق كل شيء[3].

2. الميتافيزيقا معرفة عقلية قبليا: يصرف هذا التعريف النظر عن طبيعة الموضوع الذي تدرسه الميتافيزيقا، ويركز على أساسِ أو أصلِ المعرفة بهذا الموضوع. إنها تعنى بالمفاهيم القبلية عن الموضوعات، أيا تكن تلك الموضوعات. الميتافيزيقا، وفقا لهذا التعريف، معرفةٌ أساسها مستقل تماما (méta) عن كل تجربة (physique)، معرفةٌ غير مشتقة من التجربة، أي نابعة من مبادئ قبلية. يقول كانط في الـمقدمات:

"أما ينابيع المعرفة الميتافيزيقة فلا يمكن أن تكون إمبريقية بموجب مفهومها نفسه. ولا ينبغي لمبادئها (التي تنتمي إليها لا أولياتها فحسب، بل مفاهيمها الأساسية أيضا) أن تستمد من التجربة أبدا، إذ يجب أن لا تكون معرفة فيزيقية، بل ميتافيزيقية، أي تتجاوز التجربة. وعليه لن تجد أساسها لا في التجربة البرانية، وهي منبع الفيزيقا بالمعنى الدقيق، ولا في التجربة الجوانية، وهي ركيزة السيكولوجيا الإمبريقية. إنها إذن معرفة قبلية منبعها الفهم المحض والعقل المحض."[4]

---

(1) نفسه، A، X.

(2) نفسه، B، XXXI.

(3) نفسه، B، XIV.

(4) كانط، مقدمات، AK، 4: 265-266.

وفي نقد العقل المحض نجد التعريف الآتي: الميتافيزيقا "معرفة تأملية للعقل منفصلة تماما، تعلو تماما فوق تعليمات التجربة متوسلة بمفاهيم لا غير [...]، حيث ==

يستحضر كانط هذا المعنى عندما يقول: **إن الميتافيزيقا اسم يمكن أن "يُطلق على الفلسفة المحضة بأكملها، بما في ذلك النقد،** لكي تضمَّ معا البحث في كلِ ما يمكن أن يُعرف قبليا، وعرض ما يشكل نسقا يضم معارف فلسفية محضة من هذا النوع، ولكنه متميز عن كل استعمال إمبريقي للعقل، وعن استعماله الرياضي في الوقت نفسه"[1]. وهكذا فإن النقد، والفلسفة الترنسندنتالية، وميتافيزيقا الطبيعة، وميتافيزيقا الأخلاق، مباحث تنتمي إلى الميتافيزيقا، لأن الأمر يتعلق فيها بمعرفة قبلية، ولكنها متميزة عن الرياضيات.

نجد في التعريف المدرسي الآتي للميتافيزيقا استحضارا لمعيار أصل المعرفة فقط دون تحديد موضوع المعرفة:

"إنها نسقُ كل مبادئ المعرفة العقلية النظرية على نحو محض بواسطة مفاهيم؛ أو هي باختصار: نسق الفلسفة النظرية المحضة."[2]

يستبعد هذا التعريف من الميتافيزيقا، **أولا القضايا الرياضية**، لأن هذه تحتاج إلى بناء المفاهيم، بينما المعرفة الميتافيزيقية لا تبني مفاهيمها، أي لا تعمل على عرضها قبليا في حدس حسي. ويستبعد **ثانيا** كل مذهب عملي

يكون على العقل إذا أن يكون تلميذا لنفسه". (B، XIV) ومن هنا جاءت بعض الاستعارات: استعارة "اليمامة الخفيفة" التي تتخيل أن تحليقها كان سيكون أيسر في الفراغ، أي في غياب الهواء الذي يقاومها، بينما هو الذي يسند طيرانها؛ واستعارة العقل الذي "يحضن مفاهيمه" كي يُفرِّخ معرفة موضوعية؛ واستعارة العقل الذي يعتقد أنه ينمي مفاهيمه عبر "وضع تلقائي دون تخصيب التجربة".

(1). كانط، نقد العقل المحض، A، 841/ B 869.

(2) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 261.

للعقل المحض. غير أن الميتافيزيقا تقدم مبادئ إمكان الرياضيات بوجه عام، وتقدم الشروط النظرية المؤسِّسة لإمكان مذهب عملي. وهكذا فإن الميتافيزيقا تشمل كل معرفة عقلية تستند إلى مفاهيم قبلية، دون أن تكون هذه مبنية.

3. الميتافيزيقا معرفة بالفوق-حسي: وهذا التعريف يعين نوع الموضوع الذي تدرسه الميتافيزيقا، وهو: ما يقوم وراء (méta) حدود التجربة (physique). والبادئة "ميتا" قد تعني "ما-فوق" المكانية، وقد تعني "ما-بعد" الزمانية. وفي الحالين معا، ثمة انتقال من الفيزيقا إلى أمر آخر يتجاوزها ويتعداها. إن الفوق-حسي، **"الذي يتموضع خارج حقل التجربة الممكنة"، هو العلة في أن الميتافيزيقا، بوصفها محاولة على الأقل، كانت موجودة دائما، وستوجد على الدوام؛ ولذلك يهتم به العقل اهتماما بالغا**[1]. يقول كانط:

"إن الاسم القديم لهذا العلم، "*meta ta phusika*"، يشير سلفا إلى نوع المعرفة المنشودة منه. فالمُبتغى منه هو تجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة (*transphysicam*)، لكي نعرف، إن أمكن، ما لا يمكن أن يكون موضوعَ تجربةٍ على الإطلاق؛ ومن هنا تعريف الميتافيزيقا، الذي ينطوي على المبرر الذي من أجله يُطلب مثل هذا العلم: **"إنها علم يتمثل في التقدم من معرفة الحسي إلى معرفة الفوق-حسي"**.[2] (التشديد منا).

(1) نفسه، AK، 20: 319.

(2) نفسه، AK، 20: 316.

ليست الميتافيزيقا، وفق هذا التعريف، مقصورة على معرفة الفوق-حسي، بل يشمل اهتمامها المسار الذي يقطعه العقل وهو ينتقل من الحسي إلى الفوق-حسي.

يشترك التعريف الأول مع الثالث في كون الأسئلة المتعلقة بالله والعالم والنفس (= أمور فوق-حسية) تنبجس من طبيعة العقل البشري بما هو كذلك. فسواء أكانت هذه الأسئلة قابلة أم غير قابلة للحل، فإنها تنتمي إلى الطبيعة البشرية فيما يخص العلة التي من أجلها تُثار، أو فيما يخص الحاجة إلى تقديم جواب عنها[1]. والتعريفان الثاني والثالث يتقاطعان ولا يتطابقان: إذ الميتافيزيقا، بما هي سعي إلى معرفة الفوق-حسي، معرفة قبلية بالضرورة، بينما العكس لا يصح. ذلك أن قبلية المعرفة لا تخبرنا بشيء عن طبيعة موضوعها. فقد يكون موضوعها فوق-حسي، وقد يكون حسيا (الطبيعة). إن المعرفة الأنطولوجية، مثلا، ميتافيزيقا بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الثالث، لأنها معرفةٌ عقلية قبليا، معرفةٌ تعمل على تفكيك مفاهيم الفهم المحضة، وحصر المبادئ القبلية المستعملة للحصول على معرفة بالتجربة. فهي إذن مدخل إلى الميتافيزيقا بالمعنى الثالث. وبعبارة أخرى، إن الميتافيزيقا العامة تُمهِّد الطريق للميتافيزيقا الخاصة، من حيث إنها تهتم أساسا بتحديد عناصر كل معرفة قبلية ومُكوِّناتها، ولا تمس في شيء الفوق-حسي[2]. وبالمقابل، فإن السيكولوجيا والكسمولوجيا والثيولوجيا صنائع (disciplines)

(1) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, trad. Emmanuel Martineau, Gallimard, 1987, p. 196.

(2) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 260.

ميتافيزيقية بالمعنى الثالث، لأنها محاولات لمعرفة الفوق-حسي -الذي هو الغاية النهائية للميتافيزيقا- على نحو قبلي. تتشكل الميتافيزيقا بالمعنى الخاص من هذه الصنائع الثلاث التي تتناول كل منها موضوعا خاصا فوق-حسي: النفس والعالم والله. وهذه الموضوعات الثلاثة هي الغاية النهائية للميتافيزيقا. ولذلك يشدد كانط على أن الميتافيزيقا بالمعنى الدقيق هي الميتافيزيقا الخاصة التي تدرس الفوق-حسي فينا (الحرية) وفوقنا (الله) وبعدنا (الخلود)[1].

لا يحدد التعريف الثالث موضوع الميتافيزيقا فقط (الفوق-حسي)، بل يؤكد أن ماهيتها تتمثل في المسار الذي يسلكه العقل منتقلا من الحسي إلى الفوق-حسي. فهي "تقدم بالعقل من معرفة الحسي إلى معرفة الفوق-حسي"[2]. وهذا يعني أولا أن الميتافيزيقا معرفة غير تجريبية، بل عقلية بحتة؛ وأنها ثانيا تقوم بقفزة من مجال إلى مجال آخر غير مجانس له بتاتا، من مجال الحسي إلى مجالالفوق-حسي. وتبعا لذلك، فإن التقدم الذي يتحدث عنه التعريف ليس متصلا، بل فيه نقلةوتجاوز وعبور.

مشكلةالنقلة

لكي نفهم هذا التعريف جيدا، نقف عند الحدين المتغايرين اللذين تحاول الميتافيزيقا إنجاز انتقال من أحدهما إلى الآخر، ونضيف إليهما حدا ثالثا ليتضح المقصود، وهو: "غير-الحسي". يدل هذا الأخير على "ما لا

(1) نفسه، AK، 20: 295.

(2) نفسه، AK، 20: 260.

يمكن إطلاقا أن يكون متضمَّنا في حدس حسي، حتى في أصغر جزء منه"[1]. تندرج مقولات قدرة الفهم ومُثُل العقل تحت هذا الصنف، إذ هي مفاهيم قبلية لا تدين بأي شيء في أصلها وتكوينها لأي حدس حسيّ، إمبريقيا كان أو محضا. وبناء على ذلك، سيكون كلُّ ما من شأنِ تمثُّلنا له أن يتضمن حدسا حسيا داخلا في باب الحسي. وهكذا فإن المكان والزمان حسيان من حيث إنهما حدسان حسيان قبليان. غير أن كانط يذهب إلى أن مفاهيم الفهم المحضة يمكن وضعها في عِداد الحسي من حيث إنها تُطبَّق على موضوعات الحواس. "يمكن أن يقال عن غير الحسي، الذي له مقر وأصل في قدرة الفهم (ومفهوم السبب مثال عليه)، إنه، من حيث هو وسيلة لمعرفة موضوع، ينتمي مع ذلك إلى حقل الحسي ، أي إلى حقل موضوعات الحواس"[2]. أما الفوق-حسي، فهو ليس غير حسي وحسب، كما هو حال مقولات الفهم، أي ليس يتخطى فقط كل إدراك حسي، بل يتخطى كذلك كل صياغة مفهومية للمعطيات الحسية وكل معرفة إمبريقية. إنه مستقل عن صور معرفتنا المشروطة بالحواس؛

"إن الفوق-حسي يختلف عن ما هو قابل للمعرفة بالحواس بنوعه نفسه (*toto genere*) ، لأنه يقوم فيما وراء كلِّ معرفةٍ ممكنةٍ بالنسبة إلينا. وبالتالي ليس ثمة أيُّ سبيل للوصول إليه بفضل خطوات مماثِلة لتلك التي

(1) Kant, *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, AK VIII, 201, trad. Alexandre J.-L. Delamarre, in, Kant, Œuvres philosophiques, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 1327.

(2) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK 20: 260.

نرجو أن نصل بواسطتها إلى اليقين في حقل المحسوس. [...] لأنه ليس لدينا أي بصيرة للنفاذ إلى طبيعة الموضوعات الفوق-حسية."[1]

ذلك شأن مطالب الميتافيزيقا الثلاثة: الله والحرية والخلود. يبدو التقابل تاما بين الحسي والفوق-حسي: فالأول هو ما يمكن إدراكه حدسيا وتركيبه مفهوميا، أي يمكن معرفته؛ أما الثاني، فلا سبيل إلى معرفته بأي وجه من وجوه المعرفة النظرية. تحاول الميتافيزيقا، معتمدة على العقل المحض وحده، العبور من الأول إلى الثاني. يتعلق الأمر بقفزة يحاول فيها هذا الأخير أن يتعدى الحد الفاصل بين نطاقين غير متجانسين بتاتا.

يوجد تقابل آخر عند كانط يُسعفنا لتبين هذا التقابل التام، وهو: مشروط / لامشروط. المشروط هو ما يحتاج إلى شرط يفسر حدوثه. أما اللامشروط، فشرط يفسر سلسلة المشروطات التي تتوقف عليه، ولا يتقدم عليه شرط يفسره. كل شيء داخل عالم الظاهرات مشروط، إذ لا توجدداخل حدود التجربة إلا سلسلة من الشروط والمشروطات مهما بلغ امتدادها. أما اللامشروط، فلا يمكن العثور عليه في أي تجربة ممكنة، ذلك أنه مثال عقلي لا يوجد أبدا ما يقابله في الحس. فالمشروط إذن هو المحسوس، الطبيعي، الظاهراتي؛ وقدرة الفهم تتكفل بمعرفته. أما اللامشروط، فغير محسوس، لا بل إنه فوق-حسي، معقول، نوميني، وتبعا لذلك ممتنع على المعرفة؛ ولكن يمكن تفكيره (pensable) من قِبَل العقل.

---

(1) نفسه، AK 20: 299.

يجد التغاير بين الحسي والفوق-حسي أساسه في تقابل قدرتين معرفيتين: **الفهم والعقل**. فالفهم قدرة معرفية عليا تقوم بتحديد المعطيات التي تأتيها من قدرة الحس تحديدا مفهوميا. ويتمثل هذا التحديد في ربط تلك المعطيات وتركيبها في وحدة موضوعية. وبهذا الصنيع يشكل الفهم تجربة ممكنة، وينشئ قوانين يتوقف عليها إمكان الطبيعة بوصفها مجموع الظاهرات المتسق. ومع أن الفهم ليس القدرة المعرفية العليا الوحيدة، فإنه هو الوحيد الذي يحق له التشريع فيما يخص المعرفة النظرية بالطبيعة مستعملا مفاهيمه المحضة. أما العقل بالمعنى الضيق، فهو أيضا قدرة معرفية عليا. لكن دوره في المعرفة النظرية، أي معرفة الطبيعة، يقتصر على تنظيم معارف الفهم وتوجيه بحوثه؛ ولا حَقَّ له في التشريع إلا عندما يتعلق الأمر بالمجال العملي، مجال الحرية، مجال الأخلاق والسياسة. وهكذا، **إذا تعلق الأمر بقدرتنا المعرفية، فإن التشريع حق حصري للفهم وحده؛ وإذا تعلق الأمر بقدرة الرغبة، أي القدرة على تحقيق موضوع التمثلات، فإن التشريع حق حصري للعقل**. يقول كانط:

"**لتشريع العقل البشري (الفلسفة) موضوعان: الطبيعة والحرية؛ وهو يحوي قانون الطبيعة وقانون الأخلاق كذلك.**"[1] (التشديد منا)

إن الطبيعة ميدان الظاهرات، حيث كل شيء مشروط، أو لنقل إنها حقل الحسي بالمعنى الواسع الذي رأيناه أعلاه؛ بينما **الحرية هي اللامشروط** بامتياز، فهي تلقائيةمطلقة لا يحددها أي سبب خارجي عنها، ونومينية، أو

(1) كانط،نقد العقل المحض، A، 840/ B 868.

لنقل إنها فوق-حسية. ليس هناك إلا "ضربان من المفاهيم التي تتيح القدر نفسه من المبادئ المختلفة لإمكان موضوعاتها، وهي مفاهيم الطبيعة ومفهوم الحرية"[1]. "مفاهيم الطبيعة، التي تتضمن أساس كل معرفة نظرية قبلية، تستند إلى تشريع الفهم؛ ومفهوم الحرية، الذي يتضمن أساس كل القواعد العملية القبلية غير المشروطة بالمحسوس، يستند إلى تشريع العقل"[2].

يمكن القول إذن، إن الطبيعة "مشروطة حسيا"، والمعرفة النظرية بها ممكنة وفقا لمبادئ قبلية. أما الحرية، فغير مشروطة حسيا، وهي تجعل تحديد الإرادة ممكنا وفق مبادئ عملية محضة.

"لقدرة المعرفة عندنا، منظورا إليها في شمولها، ميدانين: ميدان مفاهيم الطبيعة وميدان مفهوم الحرية، إذْ من خلالها تُشرِّع قبليا [...]. إن التشريع بتوسل مفاهيم الطبيعة عمل تقوم به قدرة الفهم، وهو نظري. أما التشريع بتوسل مفهوم الحرية، فيقوم به العقل، وهو عملي فحسب. ففي المجال العملي فقط يستطيع العقل أن يسن القوانين. أما بالنظر إلى المعرفة النظرية (بالطبيعة)، فيستطيع فقط أن يستخلص، بتوسل استدلالات [أقيسة صاعدة]، من قوانين معطاة (قوانين يتعرف عليها بتوسط الفهم)، نتائج لا تبارح أبدا صعيد الطبيعة."[3]

(1) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، V، 170.

(2) نفسه، AK، V، 176.

(3) نفسه، AKV، 174-175.

يحق لنا الآن، بناء على التحليل أعلاه، أن نستبدل بالحدين المتغايرين في تعريف الميتافيزيقا، وهما الحسي والفوق-حسي، حدين لا يقلان عنهما تغايرا، وهما الطبيعة والحرية. فالتقابل الثاني تخصيص للتقابل الأول، من حيث إن الطبيعة مشروطة حسيا، والحرية قدرة فوق-حسية. وهكذا فالميتافيزيقا تصير الآن، بعد استبدال الحدين، "تقدما بالعقل من المعرفة بـالطبيعة إلى المعرفة المتعلقة بالحرية". نجد في نص كانط الآتي ما يبرر هذا الاستبدال، بل ونجد التقابل الذي نوظفه لاستشكال الصلة بين الطبيعة والحرية:

"[ثمة] هوة سحيقة تفصل ميدان مفهوم الطبيعة –الحسي– عن ميدان مفهوم الحرية –الفوق-حسي – إلى حد أنه ليس ثمة ممر ممكن من الأول إلى الثاني (بواسطة الاستعمال النظري للعقل إذن)، لكأنما للأمر صلة بعالمين مختلفين تماما."[1] (التشديد منا)

الحسي والفوق-حسي، أو لنقل الآن، الطبيعة والحرية، مفهومان لكل منهما ميدان مخصوص، أو لنقل إنهما بمثابة عالمين لكل منهما شرعيته الخاصة. والانتقال من الأول إلى الثاني أمر يبدو ممتنعا في الاستعمال النظري للعقل. لقد حاولت الميتافيزيقا دائما مد جسر بين هذين "العالمين" معتمدة على العقل المحض فقط. والحال أن هذا الانتقال هو معضلة المعضلات. ذلك أنه لا وجود لأي تجانس بين الحدين اللذين يود العقل المحض أن يتقدم من أحدهما إلى الآخر.

---

(1) نفسه، AKV، 175-176. 73.

لم يهتم كانط فقط بالغاية النهائية للميتافيزيقا، بل أيضا بالمسار الذي يسلكه العقل المحض لينتقل من جغرافيا التجربة الممكنة إلى ما لا يمكن بتاتا أن يكون موضوع تجربة. والحال أن هذا التقدم، الذي يود هذا العقل أن ينجزه، لا يمكن أن يكون متصلا. والصورة الوحيدة التي يمكن أن يتم بها، إن كان ممكنا، هي **التعدي، والعبور إلى ما بعد**. هذا المسار هو ما حاول كانط تقديم تصور موجز عنه في **تقدم الميتافيزيقا**.

جواب كانط عن سؤال الأكاديمية

وجد كانط في السؤال الذي أعلنته أكاديمية برلين الملكية للعلوم والآداب الجميلة سنة 1790 بغرض التباري على جائزتها للسنة الموالية، والذي يستفهم عن التقدم الذي أنجزته الميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز و ڤولف، فرصة لتقديم تصوره للتقدم الذي حققته فلسفته النقدية في الميتافيزيقا في ألمانيا إبان القرن الذي عاش فيه، قرن التنوير. نجد في محاولاته - التي لم يكملها، ولم تنشر إلا بعد وفاته - ترددا بين تصورين متنافسين لـ"أطوار" (étapes/stages) الميتافيزيقا أو "تقدمات"ها (progrès/ advances): أحدهما تاريخي والآخر نسقي. بين هذين التصورين تشابهات قد تضلل القارئ؛ ذلك أن كلا منهما يتكون من ثلاثة أطوار؛ وفي كل منها تلعب النقائض دورا هاما. وكانط ينتقل من أحدهما إلى الآخر دون بيان الفروق بينهما؛ مما يعسر على القارئ متابعة مسار حجاجه[1].

(1) ننوه إلى استفادتنا في حديثنا المفصل حول هذين التصورين من المقدمة الوافية التي قدم بها أنطوان گرانجان (Antoine Grandjean) لترجمته تقدم الميتافيزيقا إلى الفرنسية، التي ذكرنا معطياتها البيبليوغرافية في آخر الدراسة.

التصور التاريخي لأطوار تقدم الميتافيزيقا

قدم كانط التصور التاريخي لأطوار أو تقدمات الميتافيزيقا في المقدمة؛ ووفقا لهذا التصور فإن تاريخ الميتافيزيقا يبدأ بالمذهب الدغمائي، فينتقل بسرعة إلى المذهب الشكي، ثم يظل يتأرجح بين هذين الطرفين طوال قرون وقرون إلى أنيولد مكتملا مع الفلسفة النقدية. وبذلك يرسم مسارا تقدميا من ميتافيزيقا خادعة إلى الميتافيزيقا الحقيقية التي يقيم النقد أركانها. يعتبر كانط، من دون تعليل، أن توالي هذه الأطوار الثلاثة زمنيا يجد أساسه في طبيعة قدراتنا المعرفية[1].

حاول الفلاسفة منذ القدم سلك طريق النظر العقلي في التماسهم نيل بُغْيَةِ العقل الميتافيزيقية، أي الفوق-حسي، دون أن يصيبوا أي نجاح يذكر في نظر كانط. ولذلك جاء جوابه عن سؤال أكاديمية برلين حول تقدمات الميتافيزيقا (progrès/ advances) في ألمانيا منذ لايبنتزوڤولف، بل منذ أفلاطون وأرسطو، سلبيا:

"لم تُحصِّل الميتافيزيقا إلى حدود حقبة لايبنتز و ڤولف، وهذه الحقبة تشملهما معا، على أدنى عائد فيما يتعلق بغايتها الأساسية"[2].

لقد ظلت الميتافيزيقا،بحسبه، طوال الحقبة الممتد من أفلاطون وأرسطو إلى الحقبة التي تبلورت فيها فلسفته النقدية،صناعة بلا تاريخ؛ لأنها لم تشهد طوال هذه الحقبة أيَّ تقدم إلى الأمام،فبقيت مجالا يتناوشه مذهبان متصارعان:

---

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 264.

(2) نفسه، AK، 20: 317.

- المذهب الدغمائي الذي يسعى إلى التوصل إلى معرفة الفوق-حسي اعتمادا على العقل المحض، من دون تحليل نقدي مسبق لقدرة العقل البشري على إنجاز مهمة كهذه. لقد دفع النجاح الباهر الذي حققته الرياضيات الفلاسفةَ قبل أفلاطون وأرسطو إلى انتهاج طريقها دون أن ينتبهوا إلى الفرق الشاسع بين الصناعتين، والمتمثل في أن القبلي في الرياضيات مبني، أي يمكن عرضه في حدس حسي؛بينما نظيره الميتافيزيقي، وهو أي مفهوم نشكله عن الفوق-حسي،لا يقبل ذلك أبدا. وبالتالي فإن أيَّ مزاعم في هذا المضمار لا يمكن تأكيدها ولا إبطالها بأي تجربة، فلا يبقى على الميتافيزيقي الحريص على اتساق أقواله إلا أن يلتزم بمبدأ عدم التناقض الصوري. وأبرز مثل على هذا البنيان المتماسك منطقيا، والفارغ معرفيا، هو فلسفةلايبنتز-ڤولف حسب كانط.

- سرعان ما تؤدي المآزق التي تسقط فيها النزعة الدغمائية إلى ظهور نزعة شكية تنسف كل ادعاءات الأولى. فإذا كان المنزع الدغمائي قائما على ادعاء تحقيق تقدم معرفي من الحسي إلى الفوق-حسي دون مساءلة شروط إمكان المعرفة مسبقا، فإن المنزع الشكي ما هو إلا دغمائية معكوسة قائمة على ادعاء أنه من المستحيل إنجاز مثل هذا التقدم. لا يقصد كانط بالنزعة الشكية - التي تنازع النزعة الدغمائية على تصدر المشهد طوال "ما قبل" تاريخ الميتافيزيقا - المذاهب التي تشكك في معرفتنا بالعالم الحسي (مثل مذهب هيوم)، بل يقصد نزعة التشكيك في قدرتنا على التوصل إلى إرضاء رغبة العقل في الإمساك باللامشروط، بالفوق-حسي؛ وهي نزعة عريقة، مع أنها متأخرة عن النزوع الدغمائي. ومحركها ليس هو حصول تقدم معرفي

في الميتافيزيقا يبطل الآراء السابقة؛ ذلك أن مزاعم التوسع في مجال الفوق-حسي (المتعلقة بالنفس والعالم ككل والله) لا تقبل الإبطال ولا التأييد بأي تجربة كما قلنا. إن الباعث على التشكيك في هذه المزاعم إنما هو اكتشاف نقيضة العقل، اكتشاف أنه "توجد في عقلنا مبادئ تقابل كل قضية قد توسع معرفتنا بموضوعات كهذه بقضية مضادة تبدو بدورها مُعَلَّلة"[1].

وبما أن الرغبة في المطلق مركوزة في العقل البشري، فإن المنزع الشكي لا يمكن أن يكون مستقَراً يرتضيه هذا العقل طويلا. ذلك أنه عندما يواجه المشروط، يبحث عن شرطه، ثم عن شرط هذا الشرط، وهلم جرا في سعي لا يتوقف بحثا عن اللامشروط الذي لا يمكن العثور عليه في أرض الحسيات. وبذلك يشيد من جديد بُنْياناً ميتافيزيقيا يسارع الشكاك إلى تقويضه. وهكذا ظلت الميتافيزيقا طوال ما قبل تاريخها، قبل أن يضعها النقد على سكة العلم المأمونة، "متأرجحة، تقفز من ثقة لا محدودة للعقل في ذاته إلى انعدامِ ثقةٍ لا حدود له، ثم من هذا إلى تلك"[2].

إن تأرجح الميتافيزيقا لقرون كثيرة بين هذين المذهبين، دون القيام بأي خطوة إلى الأمام، أمر بالغ الخطورة حسب كانط؛ لأنه يوقع في الميزولوجيا (misologie)، أي ازدراء العقل ومقت الاستدلال. فالميتافيزيقا من أقدم الصنائع العقلية، وحوافزها وأسئلتها مركوزة في بنية العقل الذي لا كرامة للإنسانية من دونه؛ إلا أن إخفاق العقل في وضعها على سكة العلم المأمونة

(1) نفسه، AK، 20: 263.
(2) نفسه، AK، 20: 264.

من شأنه أن يشكك في العقل نفسه. ولذلك اعتبر كانط نقد العقل شرطا ضروريا لميلاد هذه الصناعة ناضجة مكتملة الأركان. فهي، كما رأينا، علم قبلي بحت؛ والعقل فيها ليس ملزما، تبعا لذلك، بمسح جغرافيا التجربة وجمع المعطيات، بل عليه فقط أن يتفكر في ذاته، لكي يفوز بكلِ ما يمكن الفوز به: "الميتافيزيقا وفقا لماهيتها ومقصدها الأقصى إنما هي كلٌّ مكتملٌ: إما كلُّ شيء أو لا شيء"[1].

تهتم الفلسفة الترنسندنتالية بشروط إمكان المعرفة القبلية بوجه عام، أي بالمفاهيم والمبادئ العقلية التي تتصف بالكلية والضرورة (وبالتالي غير مستمدة من التجربة، أي قبلية) اللازمة لأي معرفة تركيبية. من أجل كشف النقاب عن هذه الشروط القبلية لإمكان أي معرفة تركيبية، أخضع كانط الرياضيات والفيزياء الرياضية لمبضع النقد والتحليل، لأنهما صناعتان شهدت كل منهما ثورة كوبيرنيكية وضعتها على سكة العلم المأمونة. لكن هذين العلمين لم يكونا في حاجة إلى هذا النقد لكي يحوزا على مشروعيتهما. إن الميتافيزيقا، التي رأى كانط أنها لم تشهد حتى عصره هذه الثورة التي تضع حدا لنزاع العقل مع نفسه، هي التي تحتاج لهذا النقد. وهكذا فإن نظرية المعرفة المبسوطة في **نقد العقل المحض** لم تكن مطلوب النقد بالقصد الأول، بل كان القصد الأول هو استواء الميتافيزيقا باعتبارها علما يستوفي شرطي الوثاقة والعرض النسقي على الطريقة المدرسية.

---

(1) نفسه، AK، 20: 259.

يشددكانط في تقدم الميتافيزيقا على أن غاية الفلسفة الترنسندنتالية هي تأسيس ميتافيزيقا غايتها توسع العقل المحض من الحسي إلى ما يفوق الحسيات ويتجاوزها[1]. والميتافيزيقا التي تسعى إلى تحقيق هذه النقلة إنما هي الميتافيزيقا الخاصة، لا الميتافيزيقا العامة التي سميت في مطلع القرن السابع عشر بالأنطولوجيا. ففي الأولى، لا في الثانية، نجد هذا المسعى لتفكير الفوق-حسي فينا (الحرية) وفوقنا (الله) وبعدنا (الخلود).

التصور النسقي لأطوار الميتافيزيقا

يؤكد كانط أن الميتافيزيقا عرفت مع تبلور فلسفته النقدية أطوارا ثلاثة أدت إلى وضع الميتافيزيقا على سكة العلمية في قسمها الأنطولوجي (الطور الأول)، وإلى إشباع رغبة العقل في اللامشروط في الطور الثالث. يسمي كانط هذه الأطوار بـ"مراحل العقل المحض"[2]، وهي:

- طور نظري-وثوقي يحصل فيه تقدم مؤكد داخل الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا، وكانط يسميه "مذهب العلم".

- طور التوقف أو السكون، الذي يسميه كانطبـ"مذهب الشك". هذا التوقف أو الركود يحصل داخل نطاق الكسمولوجياالترنسندنتالية أو

---

(1) نفسه، AK، 20: 273 و 317.

(2).نفسه، AK، 20: 273 و 281. نجد عند كانط في هذا التقسيم النسقي شيئا من التردد بين تأسيسه على التمييز التقليدي بين ميتافيزيقا عامة أو أنطولوجيا وبين ميتافيزيقا خاصة (بفروعها الثلاثة: سيكولوجيا عقلية وكوسمولوجيا عقلية وثيولوجيا عقلية)، وبين تقسيمات الفلسفة النقدية (التي تتوافق جزئيا مع التمييز السابق).

نظرية الطبيعة، التي تتفرع مبدئيا إلى ميتافيزيقا الطبيعة المفكرة[1]، وميتافيزيقا الطبيعة الجسمانية وفقا لما يمكن معرفته قبليا عنهما[2].

– طور عملي-وثوقي تصل فيه الميتافيزيقا إلى تحقيق نقلة نحوغايتها النهائية، ويسميه بـ"مذهب الحكمة".

أ) طور الميتافيزيقا الأول: مذهب العلم أو الأنطولوجيا

قلنا سابقا إن الأنطولوجيا بنت التقليد المدرسي المتحدر من ابن سينا ودانس سكوت، والذي تم فيه التميز بين ميتافيزيقا عامة وميتافيزيقا خاصة. داخل هذا التقليد عُرِّفت الأنطولوجيا بأنها "علم بالخواص العامة لكل الأشياء". لا يخرج تعريف بومگارتن الوارد في كتابه الميتافيزيقا[3]، والذي ظل مرجع كانط في دروسه الميتافيزيقية لعقود، عن هذا الإطار؛ إذ يقول بأنها: "علم بمحمولات الموجود الأشد عمومية[4]. ومحمولات الموجود الأشد عمومية هي المبادئ الأولى للمعرفة البشرية"[5]. لا مجال

(1) أقول مبدئيا، لأن كانط يرى أنه من المستحيل إنشاء ميتافيزيقا الطبيعة النفسية، باعتبارها علما قبليا بموضوع الحس الباطن.

(2) ولذلك يقدم كانط هذا الطور الثاني باعتباره تارة يشمل صناعتي السيكولوجيا والكوسمولوجيا الجدليتين، وتارة على أنه يحوي مذهب النقائض فقط.

(3) اشتهر بكونه يقدم أفضل عرض للميتافيزيقا المستلهمة من ڤولف ولايبنتز.

(4) يقسمها بومگارتن إلى محمولات داخلية (internes) ومحمولات علائقية (relatifs)؛ والمحمولات الأولى تنقسم بحسبه إلى محمولات كلية نجدها في أي شيء من الأشياء، ومحمولات فصلية (prédicats disjonctifs) تتخذ شكل ثنائيات نجد أحد طرفيها فقط في أي شيء من الأشياء.

(5) Baumgarten, A. G., *Métaphysique*, §§ 4-5 ; trad. Luc Langlois, Paris, Vrin, 2019, p. 71.

للفصل في هذا الفهم الكلاسيكي للميتافيزيقا بين المعرفة والموجود؛ إذ يُعرِّفها سلف كانط نفسه بأنها "معرفة المبادئ الأولى للمعرفة البشرية". غير أننا لا نجد في ما يعرضه كانط في **تقدم الميتافيزيقا** تحت مسمى الطور الأول، طور الأنطولوجيا، إلا تلخيصا لحصائل الإستطيقا الترنسدنتالية والتحليل الترنسندنتالي من **نقد العقل المحض**. فما العلاقة بين الأمرين؟

يؤكد كانط في نقده لهذه الميتافيزيقا العامة، أن ما كان يمكن فعله إنما هو تحليل صورة التفكير إلى عناصرها الأولية التي هي المفاهيم والمبادئ القبلية لقدرة الفهم. لم يحصل في هذا المجال الأنطولوجي تقدم كبير منذ أرسطو حسب كانط؛ والخدمة الجليلة التي أسداها كريستيان ڤولف، إنما تكمن في تحليله الصارم والواضح لقدرة الفهم[1]. لقد وضع النقد حدا لهذا الطموح الأنطولوجي عندما برهن على أن المفاهيم المحضة لقدرة الفهم والمبادئ القبلية لا تفيد معرفة إلا عندما تنطبق على حدوس حسية. وبعبارة أخرى، إن العناصر القبلية لقدرتنا المعرفية لا تصلح للأشياء في ذاتها أو للموجودات بما هي كذلك، بل تصلح فقط للأشياء كما تعطى لنا وفقا لصورتي الحساسية (المكان والزمان). مع النقد يحصل تقدم نظري-وثوقي ينقلنا من الثيمة الأنطولوجية (الموجود أو الشيء في ذاته) إلى الشيء الذي يمكن أن يعطى لنا، أي الظاهرة. إن المبادئ الأشد عمومية - التي كان المدرسيون، والدغمائيون بعدهم يقدمونها على أنها مبادئ الموجود بما هو موجود - ما هي في نظر كانط إلا مبادئ لعرض الظاهرات.

---

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 261.

تدعي الأنطولوجيا كما فهمتها الميتافيزيقا الدغمائية، وريثة التقليد المدرسي، أنها علمٌ عقلي محض بالموجود بما هو موجود، علمٌ بإمكان معرفتنا بالأشياء قبليا، أي بمعزل عن التجربة. والحال أن قدرة الفهم عندنا لا يمكن أن تخبرنا بشيء عن الأشياء في ذاتها، بل فقط عن الشروط القبلية التي بموجبها يمكننا معرفة الأشياء في التجربة بوجه عام، أي مبادئ إمكان التجربة. يلخص كانط حصيلة النقد في الطور الأول للميتافيزيقا قائلا:

"إن زبدة الطور الأول هي أن قدرة المعرفة النظرية لا يمكن أن تمتد إلى ما وراء موضوعات الحواس أو حدود التجربة الممكنة، وهذه الموضوعات ليست هي الأشياء في ذاتها، وإنما ظاهراتها فحسب."[1]

وهكذا فإن صيرورة الأنطولوجيا علما، تتحقق بكَفِّها عن أن تكون أنطولوجيا لتصبح مجرد تحليل للفهم المحض. يقول كانط:

"توصل التحليل الترنسندنتالي إلى النتيجة المهمة الآتية، وهي أن قدرة الفهم لا يمكن أن تقوم قبليا بشيء أكثر من استباق صورةِ تجربةٍ ممكنةٍ بوجه عام، وأن قدرة الفهم لا يمكن بتاتا أن تتجاوز حدود الحساسية التي لا تعطى لنا الموضوعات إلا داخلها، طالما أن ما ليس بظاهرة لا يمكن أن يكون موضوع تجربة. إن مبادئ الفهم مجرد مبادئ لعرض الظاهرات؛ والاسم الطنان للأنطولوجيا،التي تزعم تقديم معارف تركيبية قبليا (مثل مبدأ السببية) حول الأشياء بوجه عام في مذهب نسقي، يجب أن يُخْلِيَ المكان لاسم متواضع هو تحليل الفهم المحض فقط"[2].

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 338-339.

(2) كانط،نقد العقل المحض، A 246-247/ B 303.

هذا التحليل الترنسندنتالي لقدرة الفهم هو من يطالب، وقد صار نظرية علمية، بأن يكون ميتافيزيقا عامة في ضوئها سيتم تقويم وتقييم المزاعم النظرية للميتافيزيقا الخاصة المتمثلة في ادعاء امتلاك معارف تركيبية قبليا حول النفس والعالم والله.

إن الثيمة الأساسية المعالَجة في التحليل الترنسندنتالي هي الموضوع بوجه عام أو الموضوع الترنسندنتالي؛ وهذا ليس مرادفا للشيء بوجه عام، الشيء في ذاته. الموضوع أخص من الشيء؛ إذ الموضوع عموما هو الشيء كما نتمثله وفق الشرطين الصوريينلحدسنا الحسي (المكان والزمان)، أي موضوع المعرفة البشرية؛ وبهذا الحصر يتخلص النقد من وهم أنطولوجي يزعم أن العقل البشري قادر على استكناه الشيء على نحو ما هو عليه في ذاته. إنه يبين أن معرفة تركيبية على نحو قبلي بالموضوعات (أي معرفة تنسب إلى موضوع محمولا غير متضمن في مفهومه، على نحو ضروري وكلي، وبالتالي غير مشتق من التجربة) أمر ممكن، لا لأن الموضوع الأول لعقلنا هو الموجود بما هو كذلك، بل لأن ما يعطى لنا حسيا ينتظم أولا وفقا لصورتين قبليتين لحدسنا (المكان والزمان)، وثانيا وفقا لطرائق الربط (المفاهيم والمبادئ المحضة) التي من خلالها يضفي الفهم صورة الموضوع على متباين الحدس الحسي.

ولكن هذه الأنطولوجيا الجديدة لا تقول أي شيء عن الغاية النهائية للميتافيزيقا؛ فهي إذاً مجرد عتبة أو مدخل للميتافيزيقا الخاصة؛ لأن تفكير الفوق-حسي لا يمكن أن يعتمد على مفاهيم مستعارة من التجربة، بل على مفاهيم ومبادئ قبلية تماما. ولذلك يجب أولا، قبل أي تناول للفوق-حسي،جرد كل عناصر ومكونات المعرفة القبلية وتوضيحها.

يلخص كانط منظوره النقدي لهذه الأنطولوجيا الجديدة في تقدم الميتافيزيقا قائلا:

الأنطولوجيا "هي هذا العلم [...] الذي يشكل نسقا [يضمُّ] كل مفاهيم قدرة الفهم ومبادئها، ولكن فقط من حيث إنها تُحيل على موضوعات يمكن أن تُعطى للحواس، وبالتالي يمكن أن تبررها التجربة. إنها لا تلامس الفوق-حسي الذي هو مع ذلك الغاية النهائية للميتافيزيقا، ولا تنتمي بالتالي إلى هذه الأخيرة إلا على سبيل التمهيد، أي باعتبارها مدخلَ أو عَتَبَةَ الميتافيزيقا بالمعنى الدقيق؛ وهي تسمى فلسفة ترنسندنتالية، لأنها تنطوي على الشروط والعناصر الأولى لمعرفتنا القبلية برمتها."[1]

ب) طور الميتافيزيقا الثاني: التوقف الشكي

لا بد من التنبه أولا إلى أن طور التوقف الشكي في هذا التقسيم النسقي مختلف عن النزعة الشكية في التصور التاريخي. فهذه الأخيرة إنما هي دغمائية معكوسة تعمل على تحطيم الأبنية الميتافيزيقية التي يشيدها الدغمائيون، وتسعى عمدا إلى نسف أسس أي معرفة، لكي تنتزع منها، إن أمكن، أي وثوق بها أو ركون إليها؛أما طور التوقف الشكي، فينتمي إلى الفلسفة الترنسندنتالية، وبالضبط إلى الفحص النقدي لنقائض الكسمولوجيا العقلية التي يتيح مثال العالم (l'idée du monde) المجال لنشأتها. وبعبارة أخرى، إن الأمر يتعلق في الطور الشكي التاريخي بنزعة دغمائية تشكك في إمكان تحصيل معرفة موثوقة ويقينية؛ بينما يتعلق الأمر في

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 260.

طور التوقف الشكي بمنهج تختص به الفلسفة الترنسندنتالية أساسا. فإذا كانت الرياضيات والفيزياء مثلا تحتكمان إلى مِحَكَّي الحدس المحض والتجربة على التوالي لحسم أي خلاف، فإنه ما من سبيل لفض التضارب بين المزاعم الترنسندنتاليةحول العالم غير تركها تتنازع فيما بينها في منازلة حرة، من أجل الكشف عن مكمن سوء الفهم في قوانين العقل نفسه. فالمنهج الشكي يسعى، بخلاف النزعة الشكية، إلى اليقين، من خلال تنبيه العقل إلى خطواته العاثرة عندما يستخدم مبادئه وقوانينه لإنشاء قضايا حول أمور تتجاوز حدود التجربة الممكنة.[1]

والتساؤل الذي يفرض نفسه هنا، هو لِمَ تكون الكسمولوجيا، من بين الصنائع الميتافيزيقية، هي التي تستدعي التوقف عن أي محاولة للإمساك بالفوق-حسي ابتغاء إخضاع العقل للنقد أولا؟ لِمَ هي وليست السيكولوجيا العقلية أو الثيولوجيا العقلية؟ ما المميز في النقيضة

(1) "هذا المنهج الذي يتمثل في مشاهدة النزاع بين الأقوال الجازمة، أو إثارة هذا النزاع، لا للحسم في نهاية المطاف لصالح هذا الفريق أو ذاك، بل للتحقيق فيها إذا لم يكن موضوعه مجرد سراب يلاحقه كل طرف بلا طائل، ولن يكسب منه شيئا حتى لو لم يواجه أي مقاومة، أقول إن هذه الطريقة يمكن أن تسمى بالمنهج الشكي. وهو متميز تماما عن النزعة الشكية. [...]. إن المنهج الشكي يسعى إلى اليقين من حيث إنه يحاول أن يكشف في هذه المعركة، التي تخاض بإخلاص وذكاء من الجانبين، عن مكمن سوء الفهم [...]. والنقيضة التي تنكشف عند تطبيق القوانين تشكل، داخل حدود حكمتنا، أفضل اختبار لتشريع القوانين لجعل العقل الذي لا يرى بيسر الأخطاء التي يرتكبها في التأمل المجرد أكثر انتباها للحظات التي لها دخل في تحديد مبادئه" (نقد العقل المحض، A، 423-424 / B، 451-452)، والتشديد منا.

الكسمولوجية حتى يقول عنها كانط إنها هي التي أيقظته من سباته الدغمائي، وقادته إلى نقد العقل المحض نفسه؟[1]

يتسم مثال العالم بسمات مميزة تجعل منه الجسر المفضل فيما يخص إشكالية النقلة من الحسي إلى الفوق-حسي، لأنه الوحيد الذي يَعِدُنا مبدئيا بأن نجد طريقا سالكة تنقلنا من الحد الأول إلى الحد الثاني. كيف ذلك؟

إن مثال العالم فريد من نوعه؛ لأن النفس، بما هي جوهر بسيط، والله، مثالان لا يمكن أن يُعطى أي منهما أبدا في أي تجربة ممكنة؛ بينما العالم مثال يشكله العقل المحض انطلاقا من موضوع معطى، وهو الظاهرات. وبعبارة أخرى، إن الموضوع في السيكولوجيا والثيولوجيا العقليتين ترنسندنتالي تماما؛ أما موضوع المثل الكسمولوجية (أي العالم)، فهو ليس شيئا في ذاته، بل هو جملة الظاهرات كلها. لا ريب في أن هذه الجملة المطلقةلا يمكن أبدا أن تعطى إمبريقيا؛ غير أن ما تقصده هذه المثل إنما هو الطبيعة

(1) يقول كانط في رسالة له إلى كريستيان گارڤه (Garve)، بتاريخ 21 شتنبر 1798: "لم يكن البحث في وجود الله وخلود النفس هو ما انطلقت منه، بل نقيضة العقل المحض – العالم له بداية؛ ليس له بداية [... إلخ] -. ذلك هو ما أيقظني أولا من سباتي الدغمائي وقادني إلى نقد العقل نفسه، من أجل محو فضيحة التناقض الظاهر للعقل مع نفسه" (التشديد منا) وهذا ما يؤكده في نص آخر من مقدمات: "إن هذا المنتوج للعقل المحض [= المثل الكسمولوجية] في استعماله المتعالي، هو الظاهرة التي تشد الانتباه أكثر في هذه القدرة، بل إنه، من بين الجميع، هو الأكثر تأثيرا في إيقاظ الفلسفة من سباتها الدغمائي ودفعها نحو هذه المهمة الشاقة التي هي نقد العقل." (AK، 4: 338)، التشديد منا.

أو الكسموس الذي يشكل موضوعا لتجربة ممكنة. ومع أن الجملة التامة في هذه الحالة غير قابلة للعرض الحسي كذلك، ولا يمكن أن تُعطى في أيّ حدس، فإن تتبعها يتم انطلاقا من موضوع معطى[1]. يُبرز قول كانط الآتي ما تختص به المثل الكسمولوجية:

"للمثل الكسمولوجية وحدها خصيصة تتمثل في أنه يمكن افتراض موضوعها، والتركيب الإمبريقي الذي يقتضيه مفهوم هذا الموضوع، معطيين. والسؤال الذي تثيره لا يهم إلا سيرورة هذا التركيب، من حيث إنها يجب أن تضم جملة مطلقة، وهذه لا تبقى عندئذ إمبريقية في شيء، لأنها لا يمكن أن تعطى في أي تجربة."[2] (التشديد منا).

لا ريب في أن العالم مثالٌ أكبر من أن يكون موضوعا معرفيا. لكن الفارق في هذه الحالة بين الطريقة التي بها نفكر العالم وبين الطريقة التي بها

---

(1) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, op.cit., p. 214.

(2) كانط، نقد العقل المحض، A 479/ B 507. تسمى المثل المتعلقة بمثال العالم مثلا كسمولوجية لاعتبارين:

أ. لأن المقصود بالعالم هو الجملة التي تشمل كل الظاهرات، ولأن هذه المثل لا تطلب اللامشروط إلا بين الظاهرات.

ب. ولأن العالم بالمعنى الترنسندنتالي يدل على الجملة المطلقة لكل الأشياء الموجودة، ولأن ما نسعى إليه عبر المثل هو تمام التركيب بالتراجع نحو الشروط. (نقد العقل المحض، A، 419 / B، 447) يقول كانط في المقدمات: المثال الكسمولوجي "يستمد دوما موضوعه من العالم المحسوس فقط، كما أنه لا يحتاج إلى أي مثال آخر غير ذلك الذي موضوعه موضوع للحواس." (AK، 4: 338)

نبني الموضوعات التي نعرفها، فارق في الدرجة. ثمة تجانس بين التركيب في تفكير العالم وبين التركيب في معرفة الموضوع، مع فارق في الدرجة يتمثل في أن التركيب المواتي لمعرفة العالم غير قابل للإنجاز. لهذا يتحدث كانط، بخصوص مثال العالم وحده، عن عدم تناسب بين مثال العالم والموضوع[1].

يوسع العقل في الكسمولوجيا حدود التجربة إلى أبعاد جملة تضم كل الظاهرات، أو لنقل إنه يجعل من الطبيعة عالما؛ وفي هذا التوسيع يشتغل على نحو مشابه للفهم، ولكن من دون تجربة. ذلك أنه يندفع إلى إنجاز تقدم نحو اللامشروط انطلاقا من ما هو مشروط في موضوعات التجربة الممكنة؛ وفي هذا المسعى الدؤوب يتورط في نزاع مع نفسه، بحيث يتقدم بأطروحة ثم ينقضها بأخرى. إن النقيضة توقعه "في حيرة من أمره، لأنه، إذ يهتدي بأكثر المبادئ الموثوقة، يَعتقِد أنه قد وجد اللامشروط من جهة، إلا أنه في الوقت نفسه ينساق، بفضل مبادئ أخرى موثوقة أيضا، إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يبحث عنه في الجهة المقابلة. إن نقيضة العقل هذه لا توقعه فقط في شكٍّ يجعله يرتاب فيما جَزَمَ به إن في هذه الجهة أو في تلك، فهذا ما من شأنه أن لا يقضي بعدُ على الأمل في حكم حاسم في هذا الاتجاه أو ذاك،

---

(1) نستفيد هنا من تحليل دافيدمينار، التي خصصت فقرة من كتابها المذكور أسفله لبيان تميز مثال العالم، كما أنها تبين كيف أن نظرية الموضوعية عند كانط، إنما هي حل نقدي للمشكلة التي يثيرها مثال العالم. يتمثل ذلك الحل في إرغام التفكير على حصر مطلبه المتعلق بالتركيب في شروط الحدس، فلا يطالب بتركيب لا متناه إن أراد أن يصل إلى معرفة موضوعية. انظر:

- David-Ménard, Monique, *La folie dans la raison pure : Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990, pp. 46-52.

بل تجعله يَيْأس من نفسه ويتخلى عن كل طموح إلى اليقين".[1]

يبين المقطع الآتي منشأ النقيضة وماهيتها:

"عندما لا نكتفي، في استعمالنا لمبادئ قدرة الفهم، بتطبيق عقلنا على موضوعات التجربة، بل نجازف بمدِّها إلى ما وراء حدود هذه التجربة، تنشأ عن ذلك دعاوى سفسطائية لن تجد في التجربة أملا في إثبات، ولا خشية من إبطال؛ وكل واحدة منها لن تكون خالية من التناقض وحسب، بل ستجد شروط ضرورتها حتى في طبيعة العقل نفسه. لكن من سوء الطالع أن القضية المقابلة، ستستند أيضا إلى حجج صحيحة وضرورية كذلك تبرر دعواها."[2]

ليست النقيضة تناقضا منطقيا، بل هي "تنازع بين قوانين العقل المحض" يسبب "مشاهد الخلاف والتمزق"[3]، حيث ينتج العقل بصدد كل مثال من المثل الكسمولوجية أطروحتين تقيم كل منهما الدليل على صحة ادعائها عن طريق البرهنة على بطلان ما تزعم الأخرى إثباته. لا تؤدي لعبة الأدلة والأدلة المضادة، في هذا التنازع، إلى إثبات صدق أيٍّ من القضيتين المتنازعتين، لأن كل أطروحة تلجأ إلى الاستدلال بالخلف، فتنطلق مما تثبته الأخرى لتكشف أن شناعة منطقية تلزم عنه. والحق أن مسلك التدليل بالخلف لا يكون حاسما إلا حين يكون التقابل بين قضيتين

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 327.

(2) كانط، نقد العقل المحض، A 421/ B 448-449.

(3) نفسه، A 407/ B 434.

تقابلا تناقضيا؛ وهذا ما لا ينطبق على نقائض العقل. في النقيضة يتجلى العنف الميتافيزيقي[1] الذي لا يُثبت فيه أي متجادل أنه محقٌّ إلا عن طريق غصب الآخر حقه في الادعاء. يقول كانط:

"لنزاع للعقل مع نفسه هذه الخصوصية المتمثلة في أنه يتصوره كمبارزة يكون فيها متيقنا من هزيمة الخصم إن شنَّ الهجوم، ومتيقنا أيضا من أنه سيُهزم إن أُجْبِر على الدفاع عن نفسه. وبعبارة أخرى، إنه يستطيع أن يُعوِّل على إبطال جزم خصمه أكثر من تعويله على البرهنة على جزمه."[2]

لا يواجه العقل مطبّاً كهذا في السيكولوجيا والثيولوجيا العقليتين. وهذا المطب، الذي يسقط العقل البشري فيه بالضرورة عندما يسعى إلى الإمساك بالعالم مفهوميا، هو الذي يربكه، ويقلقه، ويحثه على أن يُخضع قدرته المعرفية لفحص شامل قبل التقدم بأي زعم ميتافيزيقي. يطلب كانط، في المقدمات، من القارئ النقدي أن يهتم أساسا بالنقيضة:

"لأن الطبيعة، على ما يبدو، هي نفسها التي رتَّبتها لكي تُربك العقل في مزاعمه المتهورة وترغمه على أن يفحص نفسه [...]. فإذا قادت هذه الظاهرة الغريبة القارئ إلى الارتقاء إلى فحص الفرضية التي تشكل أساسا

(1) التعبير لمايكل فوسيل، انظر:
Fœssel, Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 67.

(2) تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 327. انظر أيضا، نقد العقل المحض، A 422-423/ B 450.

لها، فسيشعر بأنه مرغم على أن يبحث معي عميقا عن **الأساس الأول لمعرفة العقل المحض كلها**".[1] (التشديد منا)

فالنقيضة إذا مصادفة سعيدة توقظ العقل من السبات الدغمائي، وتدفعه إلى البحث عن شروط إمكان المعرفة العقلية المحضة. لقد كانت **النقائض الكسمولوجية هي "الظاهرة الغريبة" التي ألجمت العقل البشري عن متابعة اندفاعه الدغمائي الطبيعي، وحثَّته على أن يُخضع نفسه لاختبار النقد**[2].

تتمثل إذا فرادة النقيضة في كونها تُحتِّم نقدا صارما لا للكسمولوجيا وحسب، بل لشروط العقلانية نفسها. والنقد باعتباره بحثا عن شروط إمكانها المنطقية والترنسندنتالية، هو الذي سيقود، من جهة،إلى التعرف على نظرية المثالية الترنسندنتالية للظاهرات التي هي مفتاح حل النزاع في كل مرة، وإلى اكتشاف العقل بوصفه قدرة متميزة تميزا ترنسندنتاليا عن قدرة الفهم[3] من جهة أخرى.

---

(1) مقدمات، AK، 4: 341.

(2) كثيرا ما يتحدث كانط عن السقوط المحتوم للعقل في التناقض عندما يتعدى حدود التجربة التي هي محك الحقيقة. وهذا أمر يخص الكسمولوجيا العقلية وحدها. أما التعدي، فأمر تشترك فيه الفروع الثلاثة للميتافيزيقا الخاصة.

(3) يُقدِّر كانط أهمية هذا الفرق بقوله: "لو لم يقم نقد العقل المحض إلا ببسط هذا الفرق أمام العين لأول مرة، لكان بهذا قد ساهم كثيرا في [...] توجيه البحث في حقل الميتافيزيقا، التي بُذلت فيها كل هذه الجهود غير المجدية حتى الآن، ابتغاء العثور على حلٍّ مُرْضٍ للمشكلات المتعالية للعقل المحض، دون الشك بتاتا في أننا

إن العالم، من حيث هو جملة الظاهرات كلها، هو المفهوم الذي يشكله العقل عندما تدفعه الرغبة في الإمساك باللامشروط إلى تجاوز الوحدة التي يضفيها الفهم على الظاهرات، بحثا عن جملة مطلقة تشرطها.والتركيب التراجعي لشروط كل الظاهرات يمكن تفكيره من زوايا أربع؛ ولذلك هناك أربعة مُثُلٍ كوسمولوجية:

– من زاوية الكم، يبدو العالم بمثابة مقدار مكاني-زماني؛ والعقل يرتقي صاعدا في سلسلة الشروط إلى مِثالِ مقدارٍ مطلق للعالم في المكان والزمان، فيتساءل: هل للعالم بداية في الزمان، وهل هناك حد لامتداده في المكان؟

– من زاوية الكيف، يبدو العالم في المكان بمثابة مادة منقسمة؛والعقل يرتقي إلى مثال الاكتمال المطلق لقسمةِ كُلٍّ معطى في الظاهرة، فيتساءل: هل يتألف كل شيء في العالم من عناصر بسيطة (غير منقسمة)؟

نتموضع في مجال آخر مختلف تماما عن مجال الفهم، وبذلك كانت مفاهيم الفهم ومفاهيم العقل توضع على صعيد واحد كما لو كانت من نوع واحد." (مقدمات، AK، 4: 329) يثبت مايكل فوسيل أن أصالة النقيضة لا تكمن في إثبات فرق بين المحسوس والمعقول، لأن هذا الفرق قائم في رسالة 1770، بل في إرساء تمييز بين العقل والفهم. ففي تلك الرسالة نعثر على نقد للأطروحات الكسمولوجية، ولكن هذا النقد يُرجِعُ خطأً (وليس وهمَ) العقل أو الفهم (لا فرق) إلى توسيع مبادئ لا تصلح إلا للعالم المحسوس (المكان والزمان) إلى العالم المعقول. وما هذا التوسيع غير المشروع إلا مظهر ثانوي للنقيضة التي تهاجم فكرة عالم معطى. لمْ تستشكل رسالة 1770 مفهوم العالم، ولم تثر التساؤل الآتي: على أي نحو تُعطى الموضوعات؟ ولأي ملكات تُعطى؟ وأي موضوعات يمكن أن تعطى لنا؟ (فوسيل، مرجع سابق، صص 73-74).

– **من زاوية العلاقة**، تبدو كل ظاهرة بمثابة مُسبَّب؛فيرتقي العقل إلى مثال السلسلة التامة للأسباب،ومن ثمة يتساءل: هل توجد أسباب حرة في العالم لا تقبل سببيتها الرد إلى قوانين الطبيعة؟

– **من زاوية الجهة**، تبدو كل ظاهرة عارضةً؛ والعقل يسعى إلى تأسيسها، فيرتقي إلى مثال موجود ضروري، ومن ثمة يتساءل: هل يوجد موجود ضروري في سلسلة أسباب العالم؟

يؤدي سعي العقل إلى تحديد اللامشروط في كل واحدة من هذه المقولات إلى الوقوع في أربع نقائض:

– **النقيضة الأولى**،تتعلق بالتمام المطلق لتأليف كل معطى الظاهرات كلها، وقوامها:

- دعوى: العالم له بداية في الزمان؛ وهو محدود في المكان.
- ودعوى مضادة: العالم ليس له بداية في الزمان؛ وليس له حد في المكان.

– **النقيضة الثانية**، تتعلق بالتمام المطلق لقسمة الكل المعطى في الظاهرة، وقوامها:

- دعوى: لا يوجد بتاتا إلا ما هو بسيط أو ما يتألف منه.
- ودعوى مضادة: لا يوجد في العالم أي شيء بسيط.

– **النقيضة الثالثة**، تتعلق بأصل ظاهرةٍ ما بوجه عام، وقوامها:

- دعوى: ليست السببية بمقتضى قوانين الطبيعة هي الوحيدة التي يمكن اشتقاق كل الظاهرات منها؛ ولذلك من الضروري أيضا التسليم بسببية بالحرية من أجل تفسير هذه الظاهرات.

- ودعوى مضادة: يحدث كل شيء في العالم بمقتضى قوانين الطبيعة فقط.

– النقيضة الرابعة، تتعلق بتبعية وجود المتغير في الظاهرة، وقوامها:

- دعوى: يستلزم العالم موجودا ضروريا باعتباره جزءا منه أو سببا له.

- ودعوى مضادة: لا يوجد في العالم ولا خارجه أي موجود ضروري بإطلاق.

يقسم كانط هذه النقائض إلى فئتين متمايزتين:

– الأولى والثانية رياضيتان، لأنهما تنشآن من التركيب التراجعي للمتجانس. ذلك أن أجزاء المكان والزمان (في تأليفها كما في قسمتها) متجانسة؛ واللامشروط في هذه الحالة (بداية أولى، وعنصر غير منقسم) سيكون من جنس المشروط، أي لن يكون خارج السلسلة.

– الثالثة والربعة ديناميتان، لأنهما تنشآن من التركيب التراجعي لغير المتجانس؛ إذ اللامشروط في هذه الحالة قد يكون من غير جنس سلسلة الظاهرات، أي قد يكون شرطا معقولا (سببيةنومينية، ضرورة مطلقة خارج العالم).

يبين الفحص النقدي للنقائض أن المُثُل الكسمولوجية لا يمكن أن تشبع رغبة العقل في الإمساك باللامشروط. ينطبق هذا الأمر على النقيضتين الرياضيتين أكثر؛ لأن موضوع القول فيهماهو العالم باعتباره الجملة المطلقة للظاهرات؛ والعالم بهذا المعنى مفهوم عقلي لا يمكن أن

يعطى في الحدس ما يناظره. مدار الإثبات أو النفي هنا شبيه بالدائرة المربعة؛ وبالتالي لا يمكن أن نقول عنه إنه متناهٍ أو غير متناه، ولا إنه مركب من بسائط أو يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. لسنا هاهنا أمام قضيتين متناقضتين حقا؛ وبالتالي فإن الثالث غير مرفوع، والقضايا المتقابلة كاذبةٌ.

أما في القضيتين الديناميتين، فلا يتعلق الأمر بعلاقات بين مقادير متجانسة. والتمييز بين الظاهرات والأشياء في ذاتها يقدم مخرجا للتقابل بين الدعوى والدعوى المضادة فيهما باعتباره تقابلَ دخولٍ تحت التضاد وليس تقابلَ تناقضٍ؛ وبالتالي يمكن أن تكونا صادقتين معا. الدعوى في النقيضتين صحيحة بالنظر إلى عالم الأشياء في ذاتها؛ والدعوى المضادة صحيحة بالنظر إلى عالم الظاهرات. لا يُرفع التناقض هنا بإلغاء الموضوع، وإنما بتمييز يسمح بالقول بأن الشرط من جنس آخر غير جنس المشروط، أي يقع خارج سلسلة الظاهرات من جهة أنه معقول ونوميني.

ذلك مخرج يرضي العقل جزئيا، لأنه، من جهة أولى، يحفظ للسببية الطبيعية سيادة تامة على سلسلة الظاهرات، والعلم في هذا المستوى يمكن أن يواصل اكتشاف الترابط السببي إلى ما لانهاية؛ ومن جهة أخرى، يترك الباب مفتوحا لالتماس اللامشروط في طريق آخر غير الطريق الكسمولوجي. من دون التمييز بين مستويين من الواقع، بين الظاهرات وبين الأشياء في ذاتها، سيكون الواقع الفيزيائي هو كل شيء؛ ولا مكان في هذا الواقع لسببية حرة ممكنة أو لوجود موجودٍ واجب الوجود بذاته. إن حفظ إمكانهما هو ما يُبقي على مكانٍ فارغٍ لتشييد الأخلاق والغائيات العملية كما سنرى.

خلاصة القول يوجزها كانط: "بحسب جميع البحوث المُنجزة في الطور الثاني، لا يمكن إطلاقا أن يُلفى اللامشروط في الطبيعة، أي في عالم الحواس، رغم أنه يجب التسليم به بالضرورة. [وإذاً] ليس ثمة أيُّ معرفة نظرية-وثوقية فيما يتعلق بالفوق-حسي."[1]

ج) طور الميتافيزيقا الثالث: مذهب الحكمة

نبه كانط إلى أن حديثه عن التقدم الذي تحقق في هذا الطور الميتافيزيقي الثالث، بفضل فلسفته النقديه، فيه ابتعاد عن مراد واضعي سؤال أكاديمية برلين الذين يقصدون بالميتافيزيقا المعرفة النظرية لا المعرفة العملية، ميتافيزيقا الطبيعة لا ميتافيزيقا الأخلاق[2]. وبما أن فلسفته النقدية تؤكد أن مشروعية استعمال مبادئ ميتافيزيقا الطبيعة مقصورة على موضوعات التجربة الممكنة، وأن أي قول موجب عن الفوق-حسي يجب التماسه في المجال العملي-الأخلاقي، فإنه لا يقدم حله لمشكلة الأكاديمية إلا بعد تغيير البوصلة نحو هذا المجال. وفضلا عن ذلك، فإنه يستثمر في جوابه حصائل نظريته في الغائيات التي بسطها في القسم الثاني من **نقد قدرة الحكم**.

(1) تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 293.

(2) "ينبغي أن لا يَعْزُب عن البال أن الميتافيزيقا في هذه الرسالة بكاملها، وطبقا للمشكلة التي وضعتها الأكاديمية، إنما تُفهم باعتبارها علما نظريا فقط، أو، بحسب تسمية أخرى ممكنة، باعتبارها ميتافيزيقا الطبيعة." (20: 293).

يصف كانط هذا الطور بأنه يتضمن "مذهبا عمليا-وثوقيا"[1]. إنه طور"تُتوِّج فيه الميتافيزيقا مسارها بـالإكتمال العملي-الوثوقي، وتصل فيه إلى غايتها النهائية"[2]، وتُنجز "نقلة عملية-وثوقية نحو الفوق-حسي"[3]. لا ينبغي أن يعزب عن بالنا أن "الوثوقية" وصف يدل على ما يُبرهن بصرامة اعتمادا على مبادئ قبلية. وإذن فالقول بأن الميتافيزيقا تصل إلى غايتها النهائية(وهي الإمساك باللامشروط الذي لا يمكن أن يكون إلا فوق-حسي) في مذهب عملي-وثوقي، يعطينا فكرة أولية عن أن الميتافيزيقا تكتمل في نظرية عملية قضاياها مبرهنة بصرامة اعتمادا على مبادئ قبلية. غير أن كانط يربك القارئ هنا أيضا عندما يقول: "والطور الثالث هو طور الثيولوجيا، بكل المعارف القبلية التي تقود إليها وتجعلها ضرورية."[4] فهل المقصود هو الثيولوجيا العقلية؟

نعلم أن كانط قوَّض أركان هذا الفرع من فروع الميتافيزيقا الخاصة في نقد العقل المحض عندما أثبت تهافت كل الأدلة النظرية على وجود الله؛ وبالتالي فالمقصود شيء آخر. تسعفنا تتمة القول السابق (وهي: "الثيولوجيا، بكل المعارف القبلية التي تقود إليها وتجعلها ضرورية")، ثم المضمون المبسوط في هذا الطور، في تبيُّنِ أنّ المقصود هاهنا هو الثيولوجيا الأخلاقية القائمة على ضرورة التسليم بوجود الله وخلود النفس،

(1) نفسه، AK، 20: 273.
(2) نفسه، AK، 20: 281.
(3) نفسه، AK، 20: 293.
(4) نفسه، AK، 20: 281.

باعتبارهما شرطين نظريين ميتافيزيقيين لازمين لإمكان تحقيق الخير الأسمى في العالم، الذي هو غاية نهائية يُلزمنا القانون الأخلاقي قبليا بأن نبذل وُسْعنا في سبيل تحقيقها[1]. والواقع أن المضمون المبسوط يتعلق بغائيات من مستويين:

- غائيات طبيعية[2] تستند إلى ظاهرات فيزيائية مثيرة للدهشة والتفكر، وهي الكائنات المتعضية[3]، لكي تُثبت أنه يوجد في طبيعة العالم الحسي، المحكومة بقوانين آلية، نزوعٌ أصلي يشكل تربة مناسبة لاستنبات الغايات التي يوجِب قانون الحرية(القانون الأخلاقي) تحقيقها في الطبيعة الحسية.

- وغائيات أخلاقية[4]تستند إلى مذهب عملي-أخلاقي يقدم برهانا عمليا-وثوقيا على الحقيقة الموضوعية للحرية بما هي قدرة فوق-حسية على الفعل في العالم الحسي، بفضل واقعة العقل المحض (أي الوعي بالقانون الأخلاقي)، لكي تُثبت أن الغاية النهائية، التي يأمر قانون العقل العملي بنشدانها تحت عنوان الخير الأسمى، ليست ممكنة إلا بالتسليم نظريا بوجود الله وخلود النفس.

فيما يخص المستوى الأول، تواجهنا في ميدان المنظومة العامة للتجربة ظاهرات التنظيم العضوي بفرادتها. ذلك أن مبدأ السببية الميكانيكية، الذي

(1) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، 5: 450.

(2) téléologie physique/ physicalteleology

(3) êtres organisés/ organizedbeings

(4) téléologie morale / moral teleology

تخضع له سائر الظاهرات الطبيعية، لا يكفي للحكم على الكائنات العضوية، التي يحدث كل شيء فيها كما لو أن أي جزء يوجد من أجل الأجزاء الأخرى، وجميع الأجزاء إنما توجد من أجل الكل الذي يتألف من مجموعها. ذلك أن الكل هنا (= الكائن العضوي)، الذي هو آليا معلول الأجزاء (= الأعضاء)،سيكون في الآن نفسه هو العلة الحقيقية لمجموع السلسلة التي تفضي إليه؛ وفي ذلك عكس للتسلسل الكرونولوجي للسببية الميكانيكية. إن ظاهرة التعضي تجبرنا على أن نتفكرها اعتمادا على مبدأ حكم يقول: إن "مُنتَج الطبيعة المتعضي هو الذي يكون كل شيء فيه غاية ووسيلة كذلك على جهة التبادل. فليس ثمة شيء فيه بلا جدوى، أومن دون غاية، أو ينبغي أن يُنسب إلى آليةٍ طبيعيةٍ عمياء"[1].

تكمن ميزة هذا المفهوم، غائية الطبيعة، في كونه يصلح لجَسْر الهوة بين الحسي والفوق-حسي؛ نظرا لأنه، من ناحية أولى، مفهوم ينطبق على ظاهرات نلاقيها في التجربة، ولأنه يلمح، من جهة ثانية، إلى أن التنظيم العضوي شيء يتجاوز الطبيعة، طالما أن آلية الطبيعة لا تكفي لتفسيره. لكن المبدأ المذكور آنفا ليس مبدأ مقوِّما[2] للتجربة، بل هو مجرد مبدأ مُنظِّم لها[3]؛ مما يعني أن الغايات التي تُنسب إلى بعض منتجات الطبيعة غير مبثوثة في سبب فاعل، بل في فكرة من يحكم. في الحكم الغائي[4]لا نجزم بأن "إنتاج بعض الأشياء في الطبيعة، أو حتى إنتاج الطبيعة بكاملها، ليس ممكنا إلا من

(1) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، 5: 376.

(2) constitutiveprincipleprincipe constitutif/

(3) principe régulateur/ regulativeprinciple

(4) jugement téléologique/ teleologicaljudgment

خلال سبب يصمم على أن يفعل بمقتضى مقاصد"، بل نقرر فقط أننا لا نستطيع، بموجب القوام الذاتي الخاص لقدراتنا المعرفية، أن نحكم على إمكان هذه الأشياء وعلى إنتاجها إلا بالتفكير في أن لها "سببا يفعل بموجب مقاصد، وبالتالي في كائن يُنتِج على نحو مماثل لسببية قدرة الفهم"[1]. وبعبارة أخرى، إن هذا المبدأ يعبر عن "**قاعدة ذاتية للحكم على الغائية الجوانية للكائنات المتعضية**"[2].

عندما تُقحم قدرة الفهم مبدأ غائية الطبيعة في علم الطبيعة، تجد نفسها مدفوعة إلى عدم قصره على الكائنات المتعضية، فتوسعه ليشمل كائنات الطبيعة كلها. إنها تجد في تجربة التعضي المحدودة ما يدعوها إلى **التفكير في نسق كلي للطبيعة تبعا لذلك المبدأ**.غير أن هذا الاستعمال الموسع بغرض التفكير في الطبيعة بما هي نسق، يطرح علينا أسئلة تتجاوز الطبيعة نفسها: ما هو الأساس الغائي الذي يشرط نسق الغايات الطبيعي؟ ما الغاية النهائية للطبيعة؟ وما الغاية من وجود العالم؟

هكذا ينقلنا مفهوم غائية الطبيعة من **غائيات خاصة** يحفزها الموضوع (مجال الكائنات المتعضية) إلى **غائيات عامة** لا يحفزها الموضوع (نسق الطبيعة)، ولكنها مؤسسة على ضرورة الذهن، وناتجة عن توسيع الأولى. لنقل، بتعبير آخر، إنه ينقلنا من مفهوم "**الغاية الطبيعية**" إلى أفق "**غاية الطبيعة**". فالغاية الطبيعية تعبر عن غائية داخلية لا نجد لها نظيرا إلا في

---

(1) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، 5: 397-398.

(2) نفسه.

الكائنات المتعضية. أما غاية الطبيعة، فنطاقها هو الغائية الخارجية؛ ذلك أنها ترمي إلى إنشاء علاقة بين الموجودات تكون فيها هذه خادمة لبعضها البعض خدمة الوسيلة للغاية. رأينا أن توظيف المفهوم الأول مُقيَّدٌ بمحاذير منهجية تبرر مشروعيته؛ ووفقا لهذه المحاذيريمكننا اعتبار شيء ما غاية طبيعية بموجب صورته الداخلية (أي بموجب تركيبه العضوي)؛ أما "اعتبار وجود هذا الشيء غاية للطبيعة"، فأمر لا نحتاج فيه فقط إلى "مفهوم غاية ممكنة، بل يتطلب معرفة بالغاية النهائية[1] (*scopus*) للطبيعة؛ والحال أن هذه المعرفة تقتضي علاقة الطبيعة بشيء فوق-حسي يتخطى كثيرا كل معرفتنا الغائية[2] بالطبيعة؛ نظرا لأن غاية الوجود الفعلي للطبيعة نفسها يجب البحث عنها فيما وراء الطبيعة."[3]

إن فكرة الغاية النهائية، اللازمة لتأسيس غائيات الطبيعة، لا يمكن أن تأتي من هذه الغائيات نفسها؛ لأن أي مذهب فيزيائي-غائي[4] لن يستطيع "تقديم مفهوم غايةٍ نهائيةٍ، أي مفهوم اللامشروط في سلسلة الغايات"[5]. إن هذا المفهوم لا يمكن أن يأتي إلا من العقل العملي من حيث هو قدرة على وضع الغايات، وعلى توجيه الأفعال كلها نحو غاية جامعة. يقول كانط:

---

(1) الغاية النهائية غاية في ذاتها، أو لنقل غاية مطلقة، إذ لا توجد فوقها غاية تكون هي في خدمتها. إنها "لا تحتاج لأي غاية أخرى بوصفها شرطا لإمكانها." (نفسه، AK، 5: 434).

(2) الغائية هنا نسبة إلى مبحث الغائيات (téléologie).

(3) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، 5: 378.

(4) نسبة إلى مبحث الغائيات.

(5) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 294.

"مفهوم الغاية النهائية إنما هو مفهوم لعقلنا العملي، ولا يمكن أن يُستنبط من أي معطى للتجربة بغرض الحكم النظري على الطبيعة، ولا أن يُردّ إلى المعرفة بهذه. وليس ثمة استعمال ممكن لهذا المفهوم إلا من أجل العقل العملي فقط بحسب قوانين أخلاقية".[1]

إن مفهوم الحرية – ذلك اللامشروط الدينامي الذي أبقى حلَّ النقيضة الثالثة من نقد العقل المحض على إمكانه، والذي يحصل من واقعة العقل المحض الوحيدة، أي من القانون الأخلاقي، على حقيقة موضوعية – هو الفوق-حسي الوحيد المتاح الذي يمكن أن يشكل أساسا للغائيات الطبيعية. يستعمل كانط عبارة "الغاية النهائية" للدلالة على أمرين: الأول هوالخير الأسمى الذي يوجِب العقل العملي المحض تحقيقه في العالم؛ والثاني هو الإنسان بما هو كائن أخلاقي[2]. يتعلق الأمر في الحالتين معا بـغاية لا يمكن للطبيعة أن تحققها، لأنها غاية غير مشروطة؛ بينما يستند كل شيء في الطبيعة إلى شرط مشروط بدوره. فالإنسان إذاً هو الكائن الطبيعي الوحيد الذي له سببية غائية تنصاع على جهة الوجوب لقانون غير مشروط.إنه "كائن الطبيعة الوحيد الذي نستطيع أن نتعرف فيه – استنادا إلى قوامه المخصوص– على قدرة فوق-حسية (الحرية)، بل وعلى قانون السببية، وعلى غرض هذه في الآن نفسه، والذي يمكن أن يضعه غاية

(1) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، 5: 454-455.

(2) كثيرة هي المقاطع التي يشدد فيها كانط على أن الإنسان، من حيث هو كائن عاقل، له قيمة مطلقة، وأنه من حيث هو شخص يُعدُّ غاية في ذاته.

أسمى نُصب عينيه (الخير الأسمى في العالم).»[1] وهو من هذه الزاوية يمثل الغاية النهائية من وجود العالم؛ لأنه عندما ينصاع للقانون الأخلاقي يمنح لنفسه قيمة مطلقة، فيصير بذلك غاية تبرر الوجود الفعلي كله. يقول كانط:

"إذا كانت أشياء العالم، بما هي كائناتٌ وجودُها الفعلي يعتمد على أشياء أخرى، تحتاج إلى سبب أسمى يعمل وفق غايات، فإن **الإنسان هو الغاية النهائية للخليقة**. فلولاه لما كانت سلسلة الغايات التابعة بعضها لبعض لتكون مسنودة إسنادا تاما. وفي **الإنسان لا غير، ولكن فيه فقط بما هو حامل الأخلاقية، يمكن العثور على التشريع اللامشروط فيما يخص الغايات، ذلك التشريع الذي يجعل منه وحده قادرا على أن يكون غايةً نهائيةً تكون الطبيعة برمتها تابعة لها تبعية غائية**[2].»[3] (التشديد منا)

إن تحديد الغاية النهائية للخليقة برمتها تحديدا قبليا من قِبَلِ الفلسفة العملية، هو الذي يجعل غائيات الطبيعة ممكنة. ذلك أن مفهوم غائية الطبيعة ليس مفهوما تجريبيا، ولا يصف البنية الفعلية للكائنات؛ لذلك يتعين علينا أن نعود إلى العقل العملي لكي نجد مفهوم الغاية النهائية للخليقة كلها. بل إن مفهوم الغاية نفسه مفهوم قبلي يجد سندا له في قدرة فينا نعرفها قبليا، وهي الربط الغائي (=الإرادة الحرة). واستخدامه للحكم على بعض منتجات الطبيعة قائم على عمليةِ تفكّرٍ، أي على مقارنةٍ بين

(1) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، 5: 435.

(2) نسبة إلى الغائيات.

(3) كانط، نقد قدرة الحكم، AK، 5: 435-436.

التكوين المخصوص لبعض الظاهرات (الكائنات الحية) وبين قدرتنا على الفعل وفقا لغايات. وبذلك تكون **الغائيات الأخلاقية هي الركيزة التي تُسنِد في نهاية المطاف غائيات الطبيعة.**

يحدد كانط هذه العلاقة التأسيسية في مقطع طويل، نراه نصا جامعا في هذا الصدد، فيقول:

"الغايات إما غايات الطبيعة، وإما غايات الحرية. لا يمكن لأي بشري أن يتصور قبليا أنه يجب بالضرورة أن تكون هناك غايات في الطبيعة. [...] ولهذا فإن استعمال المبدأ الغائي[1] فيما يخص الطبيعة مشروط إمبريقيا على الدوام. والأمر نفسه بالضبط كان سيحصل مع غايات الحرية لو كانت الطبيعة هي التي تعطي الإرادة مسبقا أغراضها (على شكل حاجات وميول) باعتبارها مبادئ تُحدِّد الحرية، ابتغاء أن يُعيِّن العقل –من خلال مقارنة هذه المبادئ فيما بينها ومع جملتها فحسب– ما الذي يجبُ أن نتخذ منه غاية لنا. لكن نقد العقل العملي يبين أن هناك مبادئ عملية محضة من خلالها يصمم العقل العملي قبليا، ومن ثمة تمنحه قبليا غايته. وعليه، **إن كان استعمال المبدأ الغائي ابتغاء تفسير أمور الطبيعة لا يستطيع بتاتا – نظرا لأنه محصور في شروط إمبريقية – أن يقدم بكيفية تامة ومحددة تحديدا كافيا الأساس النهائي لارتباط غائي بالنسبة إلى جميع الغايات، فيجب علينا بالمقابل أن ننتظر ذلك من غائياتٍ محضة (لا يمكن أن تكون إلا غائيات الحرية) يتضمن مبدأها قبليا العلاقة بين العقل بوجه عام وبين النسق الضام**

(1) principe téléologique/ teleologicalprinciple

لكل الغايات، ولا يمكن أن تكون إلا عملية. لكن، ونظرا لأن الغائياتالعمليةالمحضة، أي الأخلاق، موجهة لتحقيق غاياتها في العالم، فإنها لا يمكن أن تُهمِل إمكان هذه الغايات في هذا العالم، سواء فيما يتعلق بالأسباب الغائية المعطاة فيه أو بملاءمة السبب الأسمى للعالم لجملة كل الغايات بما هي مسبب – ومن هنا غائيات الطبيعة، كما إمكانُ الطبيعة بوجه عام، أي الفلسفة الترنسندنتالية. وهذا ما يسمح بضمان حقيقة موضوعية للغائيات العملية المحضة، فيما يتعلق بإمكان تحقيق الغرض، أي فيما يتعلق بإمكان الغاية التي تأمر بتحقيقها في العالم."[1] (التشديد منا).

إن الأمر الذي يخاطب كل كائن عاقل متناه، قائلا: "اجعل من أسمى خير ممكن في هذا العالم غايتك النهائية"، يحدد غاية نهائية تنطوي على الشرط الذي لا غنى عنه، والكافي في الوقت نفسه، لكل الغايات الأخرى. وهو عبارة عن أمر تركيبي قبلي صادر عن القانون الأخلاقي نفسه، ومن خلاله يتوسع العقل العملي إلى ما وراء هذا القانون؛ إنه تركيبي، لأن الغاية التي يأمر بالعمل في سبيل تحقيقها تجمع بين مكونين: أحدهما حسي، والآخر محض[2]. وهو تركيبي قبلي، لأنه نابع من العقل العملي المحض.

---

(1) KANT, *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, AK. VIII, 182-183, trad. Luc Ferry, in Œuvres philosophiques de Kant, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, tome. II, 1985, pp. 590-591.

(2) للمكون الأول تسميات عديدة مثل: السعادة، والرفاه، والخير الطبيعي، والطبيعة، والعالم، وجُملة موضوعات التجربة. أما المكون الثاني، فتدل عليه أيضا ألفاظ كثيرة من قبيل: الفضيلة، والأخلاقية، والقوانين الأخلاقية، والخير، والحرية.

ما دام الأمر يتعلق في الخير الأسمى بتركيبة جامعة تضم، في كل صيغها المختلفة[1]، عنصرين غير متجانسين لا يستطيع الكائن العاقل المتناهي بجهوده الجمع بينهما، فإن مصلحة العقل العملي، الذي يوجب تحقيق هذا الخير في العالم، تقتضي التسليم بشروط نظرية لا مفر منها لإمكان هذه الغاية. غير أن هذه الشروط ليست شروطا للقانون الأخلاقي، بل هي شروط للغرض الضروري لإرادة يحددها هذا القانون[2]، أو لنقل هي شروط ضرورية لما يأمرنا القانون قبليا بأن نجعل منه غرضا نوجه نحوه جهودنا[3].

تتعلق هذه الشروط كلها بالفوق-حسي فينا (الحرية) وفوقنا (الله) وبعدنا (خلود النفس).. فالحرية،بما هي قدرة فوق-حسية فينا، تشكل شرطا قبليا لمصارعة قوى الطبيعة فينا؛ وبالتالي لامتلاك المكون الصوري للخير الأسمى، وهو الفضيلة أو الأخلاقية[4].والله فوقنا، هو الشرط الضروري لضمان المكون المادي للخير الأسمى، الذي هو السعادة المتناسبة مع الفضيلة. والخلود، أيْدَوامُ وجودنا الفعلي بَعْدَنَا، هو الشرط الضروري لتأمين تقدم الفضيلة نحو القداسة، أي للتحقق التام للأخلاقية، عن طريق

(1) انظر تفاصيل أكثر في: محمد منادي إدريسي، « الوجه الغائي لأخلاقيات الواجب الكانطية»، مؤتمر الأخلاق والفلسفة، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، المؤتمرات والندوات، 2023.

(2) كانط، نقدالعقل العملي، AK، 5: 4.

(3) نفسه، AK، 5: 135.

(4) moralité/ morality

مغالبة الإرادة للنزوات والميول، والتقدم على هذا الدرب شيئا فشيئا وصولا إلى التغلب التام عليها.[1]

لقد شدد كانط في النقد الثالث على أن غائية الطبيعة مفهوم يعود إلى قدرةِ حُكْمٍ تتفكَّرُ في موضوعها[2]، وليس إلى قدرة حكم تحدده؛ وبناء على ذلك، فإن توظيفه يعكس الطريقة التي نفكر بها المتعضيات، ولا يتيح أن نحصل على معرفة عن تكوُّنها الفعلي. وبعبارة أخرى، إن استعماله لا يفضي إلى معرفة وثوقية. ولذلك، رغم أن هذا المفهوم يؤشر إلى الفوق-حسي، فإنه في ذاته غير كاف لكي يقودنا إليه. إن النقلة الحقيقية، كما يتصورها كانط، تتم من خلال ربط هذا المفهوم بمفهوم الحرية الذي حفظ حلُّ النقيضة الثالثة إمكانَ تفكيره بلا تناقض في مواجهة السببية الطبيعية.

وهكذا فإن مصلحةً عمليةً للعقل المحض (طلب الخير الأسمى)، هي التي تحفزه لبذل جهد مفهومي من أجل تفكير الشروط النظرية اللازمة لإضفاء قيمة موضوعية على الغاية النهائية التي يأمر بالعمل في سبيل تحقيقها. ولذلك يشدد كانط على أن العقل المحض هذه المرة لا يثبت هذه الفوق-حسيات إلا من زاوية نظر عملية-أخلاقية، وأن حصيلة التقدم الحاصل في هذا الطور الميتافيزيقي الثالث ليست معرفة نظرية، بل إيمانا عقليا ذا قيمة أخلاقية؛ ولكن ذلك لا يلغي أن هذه الأمور الفوق-حسية هي بالضبط ما انشغلت به الميتافيزيقا منذ منشئها الدغمائي.

---

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 295.

(2) faculté de juger réfléchissante/ reflecting power of judgment

يرسم خطُّ تقدمِ العقل المحض نحو غايته النهائية في الطور الثالث، حسب كانط، شكلَ دائرةٍ محيطُها يحوي كلَّ المعرفة المتعلقة بالفوق-حسي، الكلَّ الذي يشمل كل ما يمكن أن يُشبع حاجات هذا العقل. يتعلق الأمر بما يمكن تسميته بدائرة الحرية: فهذه الأخيرة نقطة الارتكاز التي تبدأ بها الميتافيزيقا، وإليها تعود ظافرةً بكل ما يمكن معرفته عن الفوق-حسي؛ ذلك أن حل النقيضة الكسمولوجية الثالثة يحفظ إمكانها الترنسندنتالي؛ ثم تأتي الأخلاق، فتملأ ذلك الإمكان بمفهوم موجَب عنها من خلال واقعة العقل المحض؛ وفضلا عن ذلك فإن القانون الأخلاقي - الذي لا يمكن تصور وجوده من دونها- يفرض على الكائنات الواعية بسلطانه بذل الوسع في سبيل تحقيق غايته اللامشروطة، أي الخير الأسمى. وهذه الغائيات العملية هي التي تؤكد، من جهة أولى، أن الإيمان العقلي بحضور الفوق-حسي فينا وفوقنا وبعدنا شرط نظري لا بد منه لتعزيز ثقتنا في قدرتنا على التقدم في تحقيق الخير الأسمى في أنظمتنا ومؤسساتنا وقوانينا ونفوسنا؛ وتشكل، من جهة ثانية، أساسا لغائيات طبيعية تبين لنا أن البنية الآلية للطبيعة، فينا وخارجا عنا، مرنةٌ بما يكفي لاحتضان فاعليتنا الغائية.

يجسد هذا الطور الثالث ما سماه كانط في تقدم الميتافيزيقا بـ"مذهب الحكمة"، وفي كتب أخرى بـ"الفلسفة بالمعنى العالمي"؛ وهذه التسمية أو تلك تقابلان عند كانط على التوالي ما يسميه هنا بـ"مذهب العلم" أو في كتب أخرى بـ"مفهوم الفلسفة المدرسي". لا تهتم الفلسفة بهذا المعنى الأخير بأسئلة الجدوى والمعنى والمصلحة والغاية، بل تهتم فقط بالكمال

المنطقي لنسق المعرفة البشرية المطلوب لعلميته فقط[1].وإلى الفلسفة بهذا المعنى المدرسي تنتمي الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندنتالية. لكن هذه الفلسفة، التي تمهِّد الأرض التي تُشيَّدُ عليها ميتافيزيقا الطبيعة، وميتافيزيقا الأخلاق، ما هي إلا طريق يُفضي إلى الفلسفة بالمعنى العالمي(*conceptuscosmicus*)، أو الفلسفة بما هي مذهب حكمة. وهذه عبارة عن علم يهتم بعلاقة كل معرفة بالغايات الأساسية للعقل البشري[2].هذا الاهتمام بالغايات النهائية للعلوم والمعارف يمنح الفلسفة كرامة، أي قيمة مطلقة. إن الفلسفة بهذا المعنى "هي العلم الخاص بعلاقة كلِّ معرفةٍ وكلِّ استعمالٍ للعقل بالغاية النهائية للعقل البشري. وتلك غاية، لما كانت أسمى، تتبعها جميع الغايات الأخرى، وفيها ينبغي أن تتحد."[3] فهي إذاً المعنية بتحديد الخير الأسمى، لأن هذا الأخير هو الغاية النهائية التي تشرط سائر الغايات، ولا تشرطها غاية أعلى منها.يقول كانط:

---

(1) كانط، نقد العقل المحض، A 838/ B 866.

(2) نفسه، A839/ B 867. لكن الفلسفة بالمعنى العالمي تظل مثلا أعلى (ideal) نتطلع إليه ونعمل ما في وسعنا للاقتراب منه على طريق يمتد إلى ما لانهاية. لا صلة للفلسفة العالمية بما يسمى بـ"حكمة العالم" (la sagesse du monde) أو بالحكمة الدنيوية التي تقابل "حكمة الله"، ولا بالفلسفة الشعبية، الفلسفة الطبيعية التي يمتلكها أي إنسان من حيث هو صاحب عقل سليم، التي ازدهرت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، مع فلاسفة مثل مندلسونوگارڤه (Garve) وسولتزر (Sulzer).

(3) كانط، المنطق، AK، 9: 24-25.

"إن تحديد هذا المثال [الخير الأسمى] عمليا – أي تحديدا كافيا للمبدأ الذاتي لسلوكنا العقلاني– **شأن يخص مذهب الحكمة**؛ وهذا المذهب بدوره، من حيث هو علم، إنما هو الفلسفة، بالمعنى الذي كان القدماء يفهمونه من هذه الكلمة، حيث كانت بالنسبة إليهم تُعلِّم المفهوم الذي يجب أن يوضع فيه الخير الأسمى والسلوك الذي يجب أن يُتَّبع للفوز به."[1] (التشديد منا).

الفلسفة بهذا المعنى علم، لأنها تحدد مفهوم الخير الأسمى وإمكانه تحديدا تأمليا؛ وهي أيضا حكمة، لأنها تدل على السبيل الذي يجب أن يُتّبع للفوز به. إنها تمنح، من جهة، للعقل النظري يقينا أخلاقيا يتعلق بأمور فوق–حسية كان دائما نزاعا إلى معرفتها، سالكا طريق النظر، من دون نجاح يُذكر؛ وهي، من جهة أخرى، تعطي الصدارة للعقل العملي في تحديد المصلحة العليا والغاية النهائية الجامعة التي تجتمع فيها غايات جميع القدرات العقلية. وهكذا تصبح سائر غايات العقل المحض ومصالحه تابعة لإنجاز الوجهة التامة للإنسان. وبما أن الغايات الأساسية للعقل البشري تجد مصبها في غاية نهائية يُعيِّنها العقل العملي المحض قبليا، فيمكن أن نعزو لهذه الفلسفة دور توحيد العلم برمته مع وجهة الإنسان الكاملة[2].

إن الفلسفة العالمية ليست شأنا يخص المتخصصين وحدهم، بل تهُمّ كل إنسان بالضرورة من حيث هو كائن عاقل متناه يوجد في العالم.

---

(1) كانط، نقد العقل العملي، AK، 5: 108.

(2) نفسه.

والفيلسوف في هذا المستوى لا يتميز بشيء ذي بال عن فهم إنسان من عامة الناس، لأن الأمر يتعلق بمعرفة تَهُمُّ جميع البشر. إن الفلسفة العالمية ميتافيزيقا؛ ولكنها هذه المرة ليست بعيدة عن متناولنا، لا بل هي أيضا مما يمكن أن يفهمه العقل المشترك كما يفهمه الفلاسفة، إلى درجة أن"هؤلاء يضطرون إلى الاهتداء في توجُّهِهم بالأول لكي لا يتجاوزوا الحدود. إن **هذه الأفضلية التي تمتلكها الفلسفة، من حيث هي مذهبُ حكمةٍ، على نفسها بما هي علم تأملي، لم تنبثق من شيء آخر غير القدرة العملية المحضة** للعقل، أي من الأخلاق بقدر ما هي مشتقة من مفهوم الحرية من حيث هي مبدأ فوق-حسي بالتأكيد، ولكنها من الناحية العملية قابلة للمعرفة قبليا."[1](التشديد منا).

(1) كانط، تقدم الميتافيزيقا، AK، 20: 301.

خاتمة

يمكن تلخيص تقويم كانط لمنجز فلسفته النقدية فيما يتعلق بالميتافيزيقا في قضيتين اثنتين:

- سواء تعلق الأمر بالأنطولوجيا (عتبة الميتافيزيقا)، أو بالنقلة من الحسي إلى الفوق-حسي (غاية الميتافيزيقا)، فإن تقويم كانط لما تحقق في الميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى فلسفته قبل المرحلة النقدية سلبي: إنها صناعة بلا تاريخ؛ إذ ما كان لها أن تولد إلا بعد **نقد العقل المحض** ومساءلة شروط إمكانها.

- إن الميتافيزيقا، في نظره، قد ولدت مكتملة مع فلسفته النقدية التي وضعت أساسها الأنطولوجي على سكة العلم النظري، وأوصلتها إلى اكتمالها الفعلي في فلسفة عملية-وثوقية.

يشبه تقويم كانط هذا تقويمه للمنطق؛ إذ هو في نظره صناعة بلا تاريخ؛ لأنه لم يستطع منذ أرسطو أن يتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. فما أضافه اللاحقون على المعلم الأول في هذه الصناعة،يدخل إما في باب التنميق، أو في باب الجهل بطبيعة المنطق؛ ومن هذا القبيل ما حشره فيه المحدثون من مسائل ذات طبيعة سيكولوجية أو ميتافيزيقية أو أنثربولوجية لا تمت له بصلة[1]. لكن بين التقويمين فرق، من جهة أن المنطق صناعة بلا

(1) تتعلق هذه المسائل تباعا بقدرات المعرفة، وأصل المعرفة واختلاف أضرب اليقين باختلاف المواضيع، وأسباب الأحكام المسبقة وسبل علاجها.(كانط، **نقد العقل المحض**، BXIII).

تاريخ؛ نظرا لأنه ولد مع المعلم الأولتاما ومكتملا. أما الميتافيزيقا، فليس لها تاريخ؛ نظرا لأنها لم تولد إلا مع فلسفته النقدية. والطريف في حكم كانط هذا، هو أن الميتافيزيقا ولدت أيضا مع النقد تامة ومكتملة؛ وتبعا لذلك لن يكون لها تاريخ مستقبلا. وبذلك يكون منجز كانط في الميتافيزيقا شبيها بمنجز أرسطو في المنطق.

يعلل كانط حكمه على المنطق والميتافيزيقا، بكون العقل البشري في الحالتين معا لا ينشغل بشيء آخر غير ذاته. فالمنطق بطبيعته علم لا يهتم إلا بالعرْض المفصل للقواعد الصورية لأي تفكير، والبرهنة عليها بصرامة، بغض النظر عن طبيعة هذا التفكير أو أصله أو موضوعه[1]؛ والميتافيزيقا صناعة انشغل أهلها بأسئلة كبرى نابعة من صميم العقل البشري، ولكن ما كان يمكن تحقيق أي تقدم في هذا المجال قبل إخضاع العقل نفسه لنقد صارم يعرف معه هذا موارده القبلية وحدوده وسبل تحقيق مصالحه. إن العقل في الصناعتين معا، ليس مطالبا بجمع المعطيات والبيانات حول مواضيع التجربة، بل بالانعكاس على ذاته والتفكر في نفسه.

نعلم أن حكم كانط على المنطق لم يكن موفقا؛ إذ التطورات الكبرى التي شهدها هذا العلم منذ نهاية القرن التاسع عشر تثبت أن المنطق له تاريخ، لا بل إن الثورات التي حصلت في علوم شتى منذ هذه الحقبة نفسه تثبت أن العقل نفسه له تاريخ. وتبعا لذلك، فإن العقل الذي أخضعه كانط للنقد ما هو إلا مجموع المبادئ والقواعد والآليات والمقولات والمناهج التي

(1) نفسه، BIX.

أظهرت فاعليتها ونجاعتها في علوم ومعارف عصره، وخصوصا فيزياء نيوتن.

أما بالنسبة إلى الميتافيزيقا، فنأمل أن تكون اللمحة المتواضعة التي قدمناها حول تاريخ الميتافيزيقا قد تضمنت إشارات تدل على أنها حقل لم يكف عن التطور منذ أفلاطون وأرسطو. وفضلا عن هذا، فإن التطورات التي حصلت بعد كانط في هذا المجال، تبين أنالحدود التي رسمتها فلسفته النقدية للعقل لم تحل دون ظهور أنساق ميتافيزيقية من بعده (المثالية الألمانية)، ولا دون معاودة المساعي من أجل جعل الفلسفة علما صارما (هوسرل)، ولا دون إحياء الاهتمام الفلسفي بالأنطولوجيا (هايدگر)؛ الأمر الذي يبين أن الميتافيزيقا، كالدين، حاجة بشرية يمكن للنقد، أيا تكن طبيعته ومداه، أن يرشّدها، ويوجهها، ويجعلها تعيد صياغة أسئلتها ومناهجها ونطاق اهتماماتها، ولكنه لن يفلح أبدا في إماتتها.

مصادر ومراجع بالعربية

- كنت، **نقد العقل الخالص**، ترجمة، غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013.
- كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة، غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- كنت، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة، غانم هنّا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005.
- باعكريم، عبد المجيد، **في المنهج:منطق الكشف العلمي والفلسفي**، الدار البيضاء، دار الثقافة، 2025.
- بن أحمد، يوسف، **الوجود والمعاني في فلسفة أرسطو**، تونس، مركز النشر الجامعي، 2006.
- ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة سفيان سعد الله، تونس، دار سراس للنشر، 2001.
- هايدغر، مارتن، **السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كَنْت**، ترجمة، إسماعيل المصدق، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012.

مصادر بالإنجليزية

- KANT (Immanuel).*Critique of Pure Reason* (1781); trans. Ed. and trans. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge : Cambridge UniversityPress, 1998.
- ------------------------ .*Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science* (1783); in : Allison, H., and Heath, P. (eds.), *TheoreticalPhilosophyafter 1781*, Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2002.
- ----------------------- . *Critique of PracticalReason* (1788); in : Gregor, M. (ed.), *PracticalPhilosophy*, Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1996.
- ------------------------- . *On the use of teleologicalprinciples in philosophy* (I788) ;in : *Anthropology, History, and Education*, edited by Günter Zöller and Robert B. Louden, Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2007.
- ------------------------ . *Critique of the Power of Judgment* (1790) ; Ed. Paul Guyer, trans. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2000.
- -------------------------. *On a discoverywherebyany new critique of pure reasonis to be made superfluous by an older one* (1790) ; in : Allison, H., and Heath, P. (eds.),*TheoreticalPhilosophyafter 1781*, Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2002.
- ------------------------ .*The Jäschelogic*, in : *Lectures on logic*.trans. J. Michel Yong, Cambridge : Cambridge UniversityPress, 1992.
- ------------------------ .*What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?* (1804) ; in : Allison, H., and Heath, P. (eds.),:*TheoreticalPhilosophyafter 1781*, Cambridge : Cambridge UniversityPress, 2002.
- ------------------------- . *Correspondence*. translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1999.

مصادر ومراجع بالفرنسية

- KANT (1781), *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2001.
- KANT (1783), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. JaquesRivelaygue, in, Kant, Œuvres philosophiques, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.
- KANT (1788), *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre FUSSLER, Paris, GF-Flammarion, 2003.
- KANT (1788), *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, trad. Luc Ferry, in, Kant, Œuvres philosophiques, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.
- KANT (1790), *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- KANT (1790), *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre, in, Kant, Œuvres philosophiques, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985.
- KANT (1800), *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997.
- KANT (1804), *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ?*; trad. JaquesRivelaygue, in, Kant, Œuvres philosophiques, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.
- KANT (1804), *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ?*; trad. Antoine Grandjean, Flammarion, Paris, 2013.
- KANT, *Correspondance*. trad. M. -C. Challiol, M. Halimi, V. Séroussi, M. Aumonier, M. –B. de Launay, M. Marcuzzi, Paris : Gallimard, 1991.
- ARISTOTE.*Métaphysique*. trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris : GF Flammarion, 2008.
- BAUMGARTEN, A. G.*Métaphysique*. trad. Luc Langlois, Paris :Vrin, 2019.

- BERTI, Enrico, « La métaphysique d'Aristote », in :*Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*.dir. Y-Ch. Zarka et B. Pinchard. Paris :Puf, 2005.
- COURTINE, Jean François.*Suarez et le système de la métaphysique*. Paris :Puf, 1990.
- DAVID-MÉNARD, Monique.*La folie dans la raison pure : Kant lecteur de Swedenborg*. Paris :Vrin, 1990.
- DESCARTES. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 1992.
- CASSIRER, HEIDEGGER.*Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*. trad. P. Aubenque, J-M. Fataud, P. Quillet. Paris : Beauchesne, 1972.
- FŒSSEL, Michaël.*Kant et l'équivoque du monde*. Paris : CNRS éditions, 2008.
- HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*. trad. Emmanuel Martineau.Paris : Gallimard, 1987.
- JAULIN, Annick. *Aristote : La métaphysique*. coll. «Philosophies», Paris :Puf, 1999.
- PACCIONI, Jean-Paul. *Cet esprit de profondeur, Christian Wolff : l'ontologie et la métaphysique*. Paris :Vrin, 2006.
- RIVELAYGUES, Jacques, Leçons de métaphysique allemande, tome II, Kant, Heidegger, Habermas, Paris : Grasset, 1992.
- VERNEAUX, Roger, *Le vocabulaire de Kant : doctrines et méthodes*, Paris : Aubier Montaigne, 1967.
- ZARKA et PINCHARD (dir), Y a-t-il une histoire de la métaphysique?, Paris : PUF, 2005

الميتافيزيقا بحرٌ لا ساحلَ له، والتقدُم لا يترك عليه أيّ أثر، وليس في أُفُقه أيُّ هدفٍ مرئيٍّ نستطيع بالنظر إليه أن ندرك كم اقتربنا منه. الميتافيزيقا، وفقاً لماهيتها ومقصدها الأقصى، عبارةٌ عن كُلٍّ مكتملٍ: إمّا كُلُّ شيءٍ أو لا شيء.

إنّ السؤال الأوّل والأكثر إلحاحاً هو: ما الذي ينتظره العقلُ حقّاً من الميتافيزيقا؟ وأيَّ غايةٍ نهائيةٍ يتوخّاها من وراء إنشائها؟ ذلك أنّها الغايةُ الكبرى، بل الغايةُ النهائيةُ الوحيدةُ التي يمكن أن يرمي إليها العقلُ من وراء تأمُّله، طالما أنّ الناس جميعاً يشاركون فيها بهذا القَدْر أو ذاك، وأنّه لا يمكننا أن نفهم لماذا، رغم عُقْمِ جهودهم البيِّن دائماً في هذا الميدان، من غير المجدي أن نصرخ فيهم بأنّ عليهم أن يتوقّفوا، في نهاية المطاف، عن دحرجة صخرة سيزيف هذه، لولا أنّ المصلحة التي يجدها العقل فيها هي أَنْفَسُ ما يمكن الحصول عليه.

إنّ العمل الذي نُقدِّم ترجمته تحت هذا العنوان المختصر: «تقدُم الميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز وڤولف»، هو توليفةٌ من ثلاثة مخطوطاتٍ حاول فيها كانط الإجابة عن السؤال الذي وضعته الأكاديمية الملكية للعلوم والآداب الجميلة في برلين سنة ١٧٩٠ للمسابقة، وهو: «ما هي التقدّمات التي حقّقتها الميتافيزيقا في ألمانيا منذ زمن لايبنتز وڤولف؟» لم يتقدّم كانط بأيٍّ من هذه المحاولات إلى المسابقة، غير أنّه سلّمها لأحد أصدقائه الذي تولّى نشرها بعد وفاة صاحبها بشهرين، سنة ١٨٠٤.

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث
9 789922 717364
ABKALU